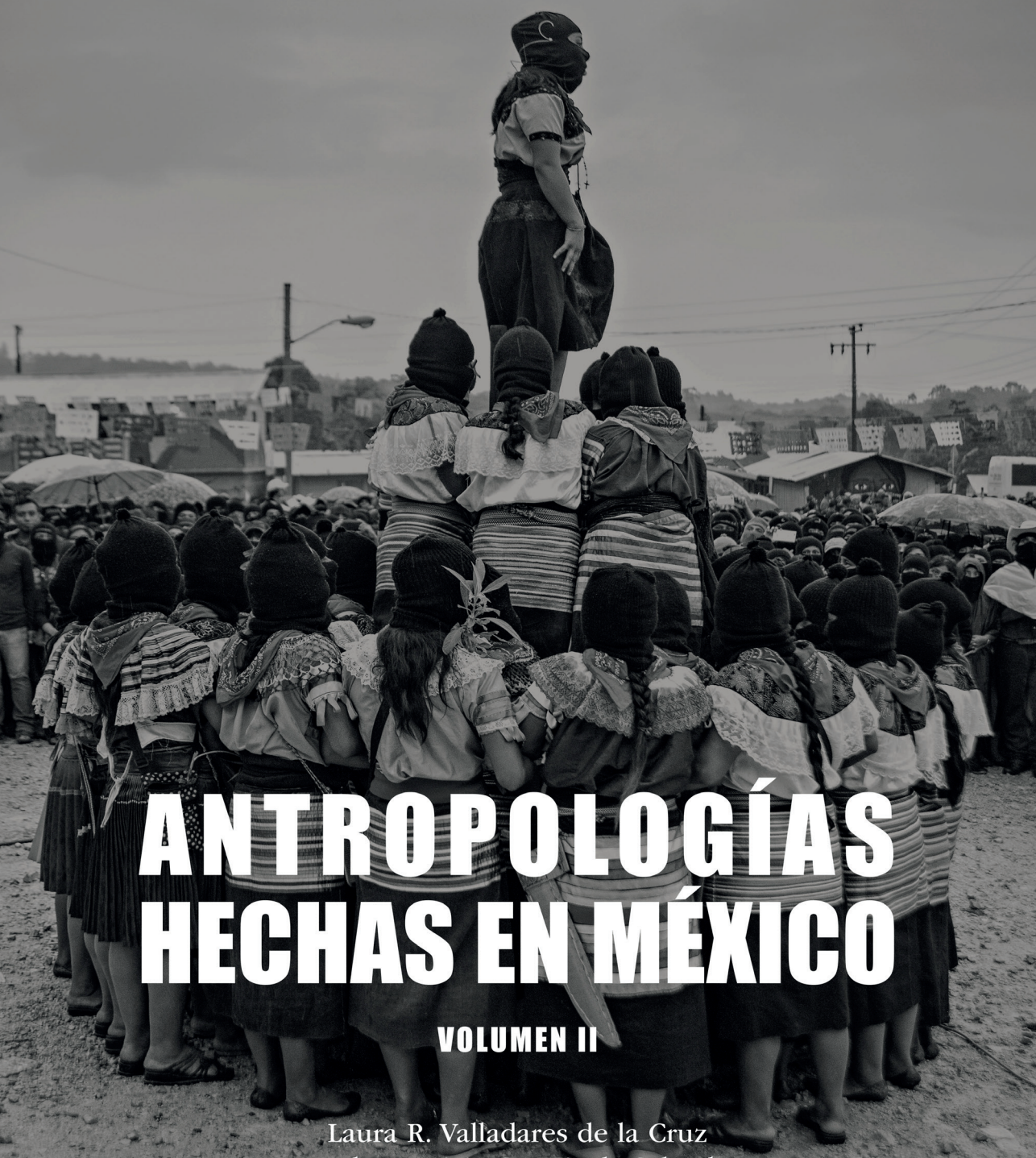
Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia
Casa abierta al tiempo
Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.



ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN II

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN MÉXICO

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN II

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia
Unidad Iztapalapa
Departamento de Antropología
Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

Antropologías hechas en México / Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala, coordinadoras. - México: Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. 2024.
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024
755 p.

ISBN (UAM) (Obra completa): 978-607-28-3328-9
ISBN (UAM) (Volumen II): 978-607-28-3331-9
ISBN (ALA) (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (ALA) (Volumen II): 978-9915-9643-9-3
ISBN (CEAS) (Obra completa): 978-607-98726-2-5
ISBN (CEAS) (Volumen II): 978-607-98726-4-9

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024

© Antropologías Hechas en México
© Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala (Editoras)

D.R. © 2024, Universidad Autónoma Metropolitana Prolongación Canal de Miramontes 3855 Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, 14387, México, CDMX
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de Antropología, <alte@xanum.uam.mx> https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/
D. R. © 2024, Asociación Latinoamericana de Antropología
https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/
D. R. © 2024, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.
https://ceas.org.mx/

Diseño de portada: José Gregorio Vásquez
Diagramación: José Gregorio Vásquez
Fotografía de Portada: “Florece” / Autor: © Isaac Guzmán
Director General de la Colección: Eduardo Restrepo

ISBN (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (Volumen II): 978-9915-9643-8-6

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2024

Contenido

INTRODUCCIÓN **11**
Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado y Adriana Aguayo Ayala

SECCIÓN V
TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA **31**

Presentación: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas 33
Alicia M. Barabas

La territorialidad simbólica en los pueblos originarios de México 41
Alicia M. Barabas

Cerros, cuevas y manantiales, lugares de origen y destino. Etnoterritorialidad en *Ndaxo*, un municipio de la región mazateca 79
María Cristina Quintanar Miranda

Cosmovisión y rituales. Territorialidad simbólica entre los mayas de la Península de Yucatán 113
Ella F. Quintal

La construcción de la noción de territorio desde lo local: entre la continuidad y el cambio. Un estudio en pueblos de tradición purépecha 147
Aída Castilleja

Mito e historia; identidad y territorios en Guerrero. De la memoria de los orígenes a los conflictos intercomunitarios y con el poder transnacional 181
Samuel L. Villela Flores

Siglos de conquista, luces de tierras incógnitas: pueblos indígenas del Noroeste de México y resistencia territorial 209
Alejandro Aguilar Zeleny

SECCIÓN VI
ANTROPOLOGÍAS EN CONTEXTOS
DE VIOLENCIAS EN MÉXICO **263**

Introducción: un recorrido por las antropologías de las violencias
y en contextos de violencia en México 265
Natalia De Marinis

Etnografía en contextos de violencia criminal: experiencias,
lecciones y aprendizajes 293
Salvador Maldonado Aranda

Lugares y regiones grises para la investigación antropológica:
la etnografía en tiempos de extractivismo y violencia organizada 317
Verónica Velázquez Guerrero

San Fernando: antropología de una región de silencio 355
Oscar Misael Hernández-Hernández

El despliegue de la sensibilidad antropológica: emociones,
cuerpo e investigación en contextos de violencia en Chiapas 385
Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

La restitución y la antropología de la infancia:
una ética y práctica política 405
Valentina Glockner Fagetti

El trabajo multidisciplinar y en equipo: caminar entre los retos y aprendizajes
del acompañamiento a familiares de personas desaparecidas 423
May-ek Querales, Isabel Beltrán y Mitzi Robles

Comunidades de cuidados en contextos de violencia:
experiencias en territorio veracruzano 453
Verónica Moreno Uribe y Estela Casados González

SECCIÓN VII
ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD **479**

Presentación: antropología de la sexualidad 481
Mauricio List Reyes

La antropología de la sexualidad en la BUAP: trayectorias académicas,
debates contemporáneos y registros de experiencias 487
Mauricio List Reyes y José Manuel Méndez Tapia

El complejo "frío-caliente": sincretismos en torno a la relación entre sexualidad y régimen vital en el centro de Veracruz 511
Rosío Córdova Plaza

Etnografía y heteronormatividad: una antropología de los devenires sexuales 531
Rodrigo Parrini

Recuperando nuestra memoria: los adultos mayores homosexuales de Aguascalientes 553
Juan de la Cruz Bobadilla Domínguez

Etnografía digital-vivida. Una propuesta metodológica para el estudio de prácticas sexuales en internet 577
Teresa Díaz Torres

SECCIÓN VIII
ANTROPOLOGÍA DE LOS INTERSTICIOS URBANOS 597

Presentación: acercamiento a la antropología urbana en México 599
Adriana Aguayo y Federico Besserer

Ser pueblo en la Ciudad de México: transformaciones y nuevos retos 613
María Ana Portal Ariosa

Formas de intersticialidad del modo de existencia rarámuri en la Ciudad de Chihuahua 635
Arturo Mario Herrera Bautista

Ciudad y actos performativos: el caso de colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México 657
Rocío Ruiz Lagier

Como un lunar en medio de todo: intersticios urbanos en contextos de gentrificación 673
Adriana Aguayo Ayala

Los tianguis de la ciudad de Monterrey en su articulación con el proceso globalizador 697
Efrén Sandoval

La ciudad transnacional: desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria 715
Federico Besserer

Instituciones 745

Sobre lxs Autorxs 747

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Introducción a la Colección *Antropologías hechas en México*

Laura R. Valladares de la Cruz[1]
Martha Patricia Castañeda Salgado[2]
Adriana Aguayo Ayala[3]

Con enorme gusto presentamos el volumen II de la colección de libros *Antropologías hechas en México,* que forma parte de una colección mayor, *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe,* impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) que se ha constituido como el mayor esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región, pues por primera vez las personas interesadas en conocer la producción en nuestros países podrán hacerlo desde el sitio web de la ALA al que se puede acceder de forma abierta y gratuita.

El conjunto de estas obras, de acceso universal al conocimiento, se ha erigido en una forma de enlazarnos, leernos, intercambiar saberes, conocer los resultados de investigación, así como acercarnos a los posicionamientos epistémicos y las nuevas metodologías que se construyen y aplican en la amplia diversidad de temáticas que nos han convocado a quienes hacemos antropología en/desde nuestra América Latina por lo que es, sin duda, muy significativo. La colección cristaliza el compromiso de dar a conocer las antropologías del sur, con lo cual se favorece el acercamiento a las temáticas y campos problemáticos que cultivamos; al mismo tiempo ofrece la oportunidad de tener un material etnográficamente amplio, elaborado a partir de las metodologías tradicionales, pero también de propuestas innovadoras vinculadas con las distintas aproximaciones epistémicas con las que se construyen las interpretaciones antropológicas en la región.

---

1 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

2 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

3 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Nos congratulamos por ser parte de este proyecto editorial que, en su conjunto, contribuye a la formación de las nuevas generaciones de especialistas en Antropología a través del rico material reunido en cada una de las colecciones que anteceden a la que ahora tiene a la vista, a saber, las Antropologías hechas en Colombia (2017 y 2019), Argentina (2020), Perú (2020), Uruguay (2020), Venezuela (2020 y 2021), Ecuador (2022), Chile (2023) y el volumen que recopila *Nuestras Antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe* (2024).

En cuanto a la serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías Hechas en México*, ponemos de relieve algunas de sus particularidades. La primera es que está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología; en el mayor número de casos se trata de textos inéditos que fueron preparados específicamente para esta colección. Solo se incorporaron reediciones o actualizaciones de capítulos y artículos que fueron publicados previamente en otros sellos editoriales pero que, a juicio de quienes coordinaron las secciones, eran imprescindibles por su relevancia para la temática correspondiente.

Esta decisión de publicar textos recientes responde, por una parte, al interés de las editoras por difundir los grandes temas que convocan a las, les y los antropólogos mexicanos hoy en día. Por otra parte, recoge la premisa postulada por la ALA de estimular el diálogo entre las antropologías de América Latina a través de la colección *Antropologías hechas en…*, que pensamos se ha logrado con creces en los tomos dedicados a México.

Como se puede constatar a través de las colaboraciones que conforman estos tomos, los problemas que aquejan a nuestras sociedades son un objeto de análisis en todos nuestros países, entre los cuales mencionamos la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos y desigualdades, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas –que se ha constituido en una de las expresiones de las crisis económicas y políticas que expulsan a millones de ciudadanas/es/os allende sus fronteras–. Las violencias estructurales contemporáneas, los aportes y los riesgos que lleva consigo investigar en territorios minados, aludiendo al término referido por Rodríguez Garavito (2016), así como sobre los significados simbólicos de los territorios. Los avatares del modelo multiculturalista en temas como la educación indígena, la procuración de justicia, los impactos del giro extractivista que vulnera los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes o los nuevos feminismos que han pintado de verde y morado las calles de las grandes ciudades y provincias de nuestros países al cuestionar a la cultura patriarcal, la violencia de género, la violencia sexual y la violencia feminicida, que lastimosamente ha sido uno de los signos de este milenio.

Problemáticas tan agudas y profundas como estas y otras más están hoy en día en el centro de nuestras reflexiones, encaminadas muchas veces a pensar sobre los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades, por lo que son una constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde la investigación. Los trabajos aquí reunidos son muestra de estas preocupaciones y de los aportes que circulan dentro y fuera de nuestro país. La evidencia de que las elaboraciones antropológicas trascienden las fronteras nacionales y se enriquecen a través de un diálogo constante a partir de las problemáticas regionales compartidas, da contenido a la segunda consideración que guio la definición de las temáticas que se abordan en cada sección de estos volúmenes.

Una tercera consideración acerca de centrarnos en temáticas contemporáneas para diseñar el contenido de la colección *Antropologías hechas en México*, es que existen importantes publicaciones previas que han estado dedicadas a presentar recuentos de la antropología mexicana, desde su constitución como disciplina a principios del siglo XX, hasta los inicios del nuevo milenio. Tenemos obras muy importantes, como *La antropología en México. Panorama histórico* (1987-1988), magno esfuerzo coordinado por Carlos García Mora en colaboración con Lina Odena Güemes, Mercedes Mejía Sánchez, Ma. de la Luz del Valle Berrocal y Martín Villalobos Salgado, que fue publicado bajo el sello del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los y las coordinadoras se propusieron presentar una historia de la antropología en México desde la época colonial hasta el año de 1986. Comprende 484 artículos, escritos por 344 autoras y autores. Entre los propósitos de la obra destacan mostrar el legado que constituye para México la antropología, así como estimular la implementación de la historia de esta como una línea de investigación científica por desarrollar (García Mora 1988: 13).

Esta obra, inédita y de carácter enciclopédico a decir de Luis Vázquez León (1990), es tal vez el proyecto más ambicioso en la historia de la antropología mexicana. A lo largo de sus 15 volúmenes, se presenta un panorama de las distintas especialidades en que se ha divido la disciplina antropológica en México: arqueología, etnohistoria, etnología, antropología social, lingüística y antropología física. Sus volúmenes están dedicados a los orígenes de la disciplina, a sus protagonistas, a las instituciones de formación de antropólogos/as y aquellas diseñadas para la investigación, la difusión y promoción de la cultura, como son las asociaciones o colegios profesionales, así como las organizaciones extranjeras que por largos años han encabezado proyectos de investigación en y sobre México. Asimismo, uno de sus volúmenes presenta un recuento de las revistas existentes hasta el momento de publicación de la obra, así como de los museos, archivos y hemerotecas que se constituyen como parte del legado de la cultura mexicana. Otros volúmenes estuvieron dedicados a documentar y analizar los temas y las

investigaciones de cada una de las especialidades de la antropología mexicana, a partir de una división de la geografía del país en las regiones norte, centro y sur.

Al impulso de Carlos García Mora y quienes colaboraron con la compilación referida, se suman textos muy sugerentes cuya autoría corresponde a quienes podríamos considerar como historiadores e historiadoras de la antropología mexicana. Tal es el caso de Luis Vázquez León (1951-2021) quien desde una mirada siempre aguda y crítica nos legó una obra muy importante, en la que destacan textos como *Caminos de la Antropología. Entrevista a cinco antropólogos,* compilado con Jorge Durán (1990) y su *Historia de la Etnología. La antropología socio cultural en México* (2014a), en la cual recorre la historia de la antropología a través de las biografías de once destacados antropólogos que fueron constructores de la disciplina en nuestro país. ¿En este sendero, sus textos "Quo vadis antropología social?" (2002), "Ciento cuatro años de antropología mexicana" (2014b) o "La historiografía de la antropología como historia: entre la pluralidad y ortodoxia extrema" (2016) son algunos ejemplos de miradas crítica fundamentales para conocer los derroteros de la antropología mexicana. A ello se suma una de sus últimas publicaciones en calidad de editor, *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos* (2021) centrada en la obra de cinco destacadas antropólogas que es analizada por un grupo de especialistas cuyas investigaciones coordinó.

La veta de rastreo histórico de la configuración de la antropología mexicana a través de personajes destacados también ha sido cultivada por Mechthild Rutsch, quien ha hecho investigaciones profundas sobre la obra y el tiempo de figuras señeras de la antropología mexicana, así como de la presencia e influencia de instituciones y antropólogos extranjeros en el desarrollo nacional de la disciplina. En esa trayectoria, destaca su aporte a la visibilización de las primeras antropólogas, en particular de Isabel Ramírez Castañeda (Rutsch 2003), cuya experiencia marca rutas para interrogar los grandes relatos en los que las contribuciones de las antropólogas suelen ser consideradas de segundo orden.

Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith aportaron dos artículos clave para ahondar en las trayectorias de las mujeres en la antropología mexicana. En el artículo "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México" (2000) se centran en la revisión de los aportes de aquellas especialistas que ahondaron en uno de los aspectos obvios, pero no suficientemente destacado en los estudios indigenistas realizados a partir de la década de 1940 y que da nombre al texto: "La situación de la población femenina indígena." En cambio, en "Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965" (2014), ofrecen un acercamiento a las antropólogas que abrieron brecha para la disciplina, aplicando una metodología feminista en la que vinculan la vida profesional con la vida personal de cada una de las especialistas entrevistadas. Estos trabajos, junto con los de Mechthild Rutsch y otras autoras,

dan cuenta de la necesidad de hacer más visibles las figuras y aportes de las antropólogas mexicanas para conocer con mayor profundidad la historia de la disciplina en nuestro país. [4]

Otro autor que ha contribuido a la configuración de la historia de la antropología mexicana es Esteban Krotz, quien en distintas publicaciones realiza un recuento de la Antropología mexicana desde sus coordenadas epistemológicas y metodológicas (veta explorada por otros especialistas, como Rodrigo Díaz Cruz 1991), señala sus principales dilemas y pendientes (1995), a la vez que contribuye a la sistematización de los avances y paradojas que tienen lugar en las distintas regiones de la República mexicana, con un seguimiento muy próximo en el tiempo (Krotz y Reygadas 2020).

∫

De vuelta a las obras de corte crítico valorativo de la situación de la antropología en el país, en los albores del milenio se publicó el libro *La Antropología Sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones,* coordinado por Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (2002), quienes reflexionan sobre los que consideraban los grandes retos del nuevo milenio para la antropología. En esta misma línea analítica, María Ana Portal (2019) coordinó el libro *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos,* entre otras publicaciones relevantes sobre el tema.

Las distintas formas de problematizar la historia y las características de la antropología mexicana responden a coordenadas como: la especialidad desde la que se abordan; los puntos de vista que desarrollan las y los autores a partir de las posiciones que ocupan sus instituciones de adscripción en el mapa de la disciplina a lo largo y ancho del país pero también por regiones, pues la densidad de escuelas, institutos y centros de investigación ubicadas en el centro del país introduce diferencias y desigualdades respecto a lo que sucede en otras ubicaciones regionales o estatales; las posiciones teóricas y políticas de quienes se adentran en esas discusiones, por mencionar algunas. En ese marco, es importante destacar que, si bien en la literatura se tiende a identificar textos de autoría individual, también han sido de la mayor relevancia los esfuerzos colectivos desarrollados en seminarios, grupos de investigación o proyectos editoriales.

---

4 El estudio de los aportes de las antropólogas a la disciplina es una de las vetas de la historia de la antropología y de la antropología de la antropología que se han venido desarrollando en las últimas décadas en distintas escalas. Algunas de las autoras destacadas en esta línea de investigación están referidas en la sección Antropología Feminista que aparecerá en el cuarto volumen de esta colección.

En la última línea, es menester relevar las propuestas editoriales encaminadas a conocer las trayectorias de las escuelas, instituciones y centros de investigación en donde se forma a las/les/los antropólogos en México, tanto en el nivel de licenciatura como de posgrado. Con este objetivo se conformó un amplio equipo en el que participaron investigadoras e investigadores y estudiantes de casi una veintena de instituciones, quienes han venido desarrollando el proyecto denominado *Antropología de la Antropología (AdelaA)*, cuyos resultados han sido publicados en textos de distinto orden, entre los que destacamos *Antropología de la Antropología Mexicana. Instituciones y Programas de Formación*, volúmenes I y II (Krotz y de Teresa 2012).[5]

Este proyecto editorial lo ha encabezado la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMifa), la cual aglutina a la mayoría de las instituciones de educación superior que ofrecen programas de licenciatura o posgrado en la disciplina antropológica.[6] En ella participan también el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) y la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CNAN-INAH),

5 El proyecto AdelaA ha dado pie a la publicación de algunos artículos y dossier temáticos, vinculados en particular con el desarrollo de las instituciones de formación en antropología, que se publicaron sobre todo en *Inventario Antropológico,* una de las revistas de referencia para la comunidad antropológica en México.

6 Forman parte de la RedMifa las siguientes instituciones y programas: el Colegio de Antropología Social y la Maestría en Antropología Sociocultural de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, El Colegio de Michoacán (COLMICH), El Colegio de San Luis (COLSAN), la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQro), la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS), la Facultad de Ciencias Antropológicas y la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán, la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAH), la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAM), el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla (UdLA), la Universidad de Guadalajara (UdG), CUNORTE-Universidad de Guadalajara, la Universidad de Guanajuato (UGto), la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo (UAQroo), el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana (IBERO), la Universidad Intercultural de Chiapas (UICh), la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIGro), el Centro de Estudios Antropológicos, la licenciatura en Antropología y el Programa de posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana (UV), la Universidad Autónoma de Campeche (UAC) y la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx).

instancias que tienen un papel importante en la difusión de nuestra disciplina, en la observancia de sus regulaciones y en el desarrollo de una oferta de cursos, seminarios y diplomados encaminados a la profesionalización de jóvenes antropólogas y antropólogos. Esta red surgió en el año 2003 a partir de reconocer la necesidad de promover el establecimiento de vínculos interinstitucionales para la generación y desarrollo de la investigación científica en el campo antropológico, así como del intercambio académico de docentes, personal de investigación y alumnado para contribuir a la investigación y formación del estudiantado con la posibilidad de conocer las múltiples formas de hacer antropología en el país.[7]

Con el propósito de reunir los resultados de investigación y, a la vez, ofrecer insumos básicos para esta, para la docencia, para el intercambio académico y para favorecer el acceso universal al conocimiento, el Dr. Roberto Melville, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) ha trabajado de forma incansable desde hace más de una década en la conformación del *Catálogo de Tesis en Antropología Social* que se producen en México; hoy en día (2024) coordina su versión latinoamericana. En ambas escalas, este Catálogo constituye un acervo de consulta obligada para tener información sobre la vinculación entre los procesos formativos y la ampliación de los conocimientos antropológicos a partir de las investigaciones emprendidas por estudiantes de licenciatura y posgrado. Gracias a su permanencia en el tiempo, permite incursionar en otra forma de adentrarse en la historia y el desenvolvimiento de las ciencias antropológicas a partir de los múltiples cruces de información que se pueden realizar desde su base de datos.[8]

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., asociación profesional de la que formamos parte quienes coordinamos la presente colección, también se ha dado a la tarea de recoger en sus publicaciones (las cuales incluyen el *Boletín* que se publica periódicamente, *Anuarios, Biografías* y libros)[9] aproximaciones históricas, semblanzas de figuras centrales de la antropología mexicana, debates e inquietudes académicas y políticas de sus integrantes, en diálogo con colegas de otras instancias. De ahí que participar del proyecto *Antropologías hechas en…* de la ALA fuera un ejercicio coherente con los intereses y principios de nuestro Colegio.

---

7 En los años recientes ha habido iniciativas de documentar tanto los procesos de formación como la inserción de las personas egresadas en las instituciones antropológicas en el mercado de trabajo. Destacan al respecto los libros *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?,* coordinado por Florencia Peña y Maritza Urteaga (2014) y *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México* de Luis Reygadas (2019).

8 Para conocer la trayectoria de este proyecto, sugerimos consultar Roberto Melville y Chaac García (2021).

9 La obra editorial del CEAS se puede consultar en: https://ceas.org.mx/publicaciones/

Con los antecedentes apenas esbozados y reconociendo la vastísima producción nacional, el ánimo con el que fue concebida esta colección de *Antropologías hechas en México* partió del objetivo de pensar una obra que incorporara a colegas de larga trayectoria y reconocimiento junto con jóvenes investigadoras e investigadores que cultivan las dos especialidades ya mencionadas: antropología social y etnología. Nos interesó convocar a quienes realizan investigaciones situadas en o alusivas a distintas regiones del país. Otro de los criterios fue que procedieran de distintas instituciones, estados de la república o nichos laborales. Este acotamiento, que es un amplio universo, era ya lo suficientemente desafiante, pues una obra que incluyera las otras especialidades de la disciplina antropológica (arqueología, antropología física, lingüística antropológica y etnohistoria) sobrepasaba nuestras posibilidades, pero confiamos en que estos primeros volúmenes darán paso a otros que aborden estos ricos campos que conforman la antropología mexicana.

Para la conformación de esta colección de *Antropologías hechas en México*, convocamos a una treintena de especialistas en distintas temáticas a quienes pedimos se hicieran cargo de una sección centrada en las temáticas que consideraran relevantes dentro de sus ámbitos de especialización, la cual podría estar constituida por un mínimo de tres a cinco capítulos. Fue una gran satisfacción constatar el enorme entusiasmo y compromiso con el que abrazaron este esfuerzo editorial.

Cada sección de la colección fue dictaminada por pares en la modalidad de doble ciego. Agradecemos inmensamente su anuencia y su dedicación para leer los cientos de páginas que conforman esta obra. Su mirada crítica, sus comentarios y sugerencias han sido invaluables para mejorar las versiones que ahora ven la luz.

Este segundo volumen está conformado por cuatro secciones temáticas, dando continuidad a la numeración del primer volumen. Abre con la sección V intitulada "Territorialidad Simbólica", coordinada por Alicia Barabas, quien reunió a cinco especialistas en esta temática desde distintas espacialidades, geografías políticas, temporalidades y problemáticas, que van desde las identidades territoriales y la cosmovisión, hasta las luchas por la defensa de los etnoterritorios, nos dan cuenta de la centralidad que ocupa la territorialidad en tanto elemento estructurante de las sociedades y culturas indígenas. En este orden de ideas, en la *Presentación: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas,* Alicia M. Barabas señala la importancia de la dimensión histórica que, junto con las dinámicas sociales y culturales, se expresa en tensiones entre cambios, continuidades y procesos de reinterpretación en torno al territorio y la territorialidad, a la vez que se erigen en puntos de conceptualización y definición política que se oponen a las categorías geográfico administrativas que son impuestas por el Estado. En el primer capítulo de la sección, *La Territorialidad Simbólica en los Pueblos Originarios de México,* la misma autora centra la atención en el que considera un modelo de territorialidad de los pueblos originarios de Oaxaca, el cual analiza

a partir de un andamiaje conceptual y de la discusión entre las posturas al uso, para arribar a la noción de etnoterritorialidad simbólica. Muestra que esta noción permite articular concepciones territoriales, simbolismos, prácticas rituales y formas particulares de organización social que se activan y reactivan a partir de procesos internos, en especial en las décadas recientes, como respuesta a las amenazas que los pueblos originarios han tenido que enfrentar con la presencia de fuerzas externas, en particular de los megaproyectos cada vez más presentes en los territorios indígenas.

El segundo capítulo continúa este análisis, en *Cerros, cuevas y manantiales, lugares de origen y destino. Etnoterritorialidad en Ndaxo, un municipio de la región mazateca,* María Cristina Quintanar Miranda centra la atención en los mecanismos de territorialización simbólica que configuran la etnoterritorialidad que analiza con profundidad etnográfica y analítica. Por su parte, Ella F. Quintal en su texto *Cosmovisión y Rituales: Territorialidad Simbólica entre los Mayas de la Península de Yucatán,* muestra cómo el modelo cosmogónico ancestral maya permite a los pueblos contemporáneos poner en sintonía procesos sociales disímbolos, entidades y temporalidades, a la vez que permiten comprender sus elaboraciones y ejercicios de territorialidad. La autora postula la existencia de parentescos entre las concepciones antiguas y contemporáneas, las cuales adquieren concreción a través de las prácticas rituales, los intercambios recíprocos y visitas de imágenes religiosas, así como las "recreaciones simbólicas de regiones sagradas" en las que personas y santos se movilizan. Al igual que las autoras de los capítulos anteriores, aborda las elaboraciones simbólicas y materiales de los centros y las fronteras territoriales. A pesar de la profundidad del modelo que describe de forma detallada, la autora se pregunta al final del capítulo cuál será la capacidad de este para subsistir a los procesos desarticuladores que afectan desde décadas atrás a los pueblos mayas, sin dejar de reconocer la legítima defensa que hacen de su territorio.

El cuarto capítulo es de la autoría de Aída Castilleja: *La construcción de la noción de territorio desde lo local: entre la continuidad y el cambio. Un estudio en pueblos de tradición purépecha*. En él, la autora analiza los eventos históricos que dieron lugar a procesos que se sintetizan a través de las categorías territorio asignado-territorio apropiado. Hace una detallada descripción de la distribución y organización de los espacios al interior de este de la mano de la organización social y política de quienes habitan las cuatro regiones purépechas. Categorías como pueblo, cerro, pueblo-cerro, muestran la profunda imbricación de los seres humanos con los elementos que conforman el territorio, la cual se signa con la ritualidad y las prácticas religiosas de distinto orden. El impacto del orden colonial, en particular a través de la impronta de la Iglesia católica en los patrones espaciales, coexiste con elementos culturales locales que han resistido el paso del tiempo. De ahí que la autora enfatice la apropiación del territorio como

expresión de la resistencia cultural y política de quienes lo habitan, aun cuando sea heterogénea y, por momentos, disímbola. De la misma manera en que señalan otras autoras y autores de la sección, la relación del territorio con la memoria es un referente que se basa, en este caso, en la elaboración que presenta la autora en el vínculo con la procedencia, la precedencia y la pertenencia.

El quinto capítulo nos traslada de Oaxaca y Michoacán a Guerrero, Samuel L. Villela Flores en *Mito e historia; identidad y territorios en Guerrero. De la memoria de los orígenes a los conflictos intercomunitarios y con el poder transnacional,* enfoca su atención en los aspectos tensionales y conflictivos que atañen a las delimitaciones territoriales y a los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios en la región interétnica de la Montaña de Guerrero. El autor analiza estas disputas como efecto de la imposición de la administración colonial sobre sociedades y delimitaciones ajenas a las pautas de la propiedad impuestas a partir del siglo XVI. Para ello, se vale de la revisión de los diferentes tipos de registro y documentación que usan los pueblos para acreditar su relación con el territorio. Juegan un papel fundamental en ello los mitos fundacionales, los rituales y los "actos en señal de posesión" que el autor detecta tanto en las fuentes como en las prácticas que ha relevado en sus trabajos etnográficos en la región. Con este andamiaje, presenta un recorrido histórico por algunos conflictos limítrofes locales, para arribar a la disputa territorial contemporánea de quienes habitan la región con las mineras transnacionales, ante las cuales se han desdibujado las diferencias entre los pueblos para hacer frente a esta amenaza compartida, acción que desembocó en la creación del Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADET).

El recorrido analítico regional de esta sección concluye con el capítulo de Alejandro Aguilar Zeleny, *Siglos de conquista, luces de tierras incógnitas: los pueblos indígenas del Noroeste de México y resistencia territorial.* La historia contemporánea es la que se expone en este texto, poniendo al descubierto los efectos devastadores de las políticas estatales neoliberales que intervienen en los territorios de distintos pueblos indígenas que, por un lado, habitan territorios binacionales (México y Estados Unidos) y por otro, sostienen diversos regímenes de reproducción social y económica. El autor aborda la compleja relación entre concepciones del mundo, del territorio y de los recursos naturales con los procesos de resignificación y defensa de la identidad, en términos de lucha por el territorio y resistencia étnica. A la problemática se suman los elementos relacionados con la geopolítica, desde la imposición de fronteras nacionales a territorios que no se basan en esas delimitaciones, hasta la presencia de narcotráfico, crimen organizado, violencia generalizada o militarización de las fronteras, así como la resignificación de lo indígena con fines comerciales y de atracción turística. Los resultados son divergentes y contradictorios; sin embargo, el autor enfatiza los profundos efectos que la conflictividad regional está teniendo en la vida cotidiana y en la cultura de

los pueblos estudiados, asediados por distintos actores, instituciones y prácticas a lo largo de los últimos siglos, en particular en las décadas recientes. En esas condiciones, la defensa del territorio, la búsqueda de justicia y de respeto a los derechos de los pueblos indígenas del Noroeste de México, adquieren nuevos carices.

La sección VI de este volumen aborda otras aristas de la problemática anunciada en los trabajos anteriores. Bajo el título "Antropología de la violencia", Natalia de Marinis reunió ocho capítulos escritos por investigadoras e investigadores que reflexionan sobre una de las realidades más complejas y contemporáneas de nuestro país: las violencias estructurales y las distintas espirales de la violencia que impactan la vida cotidiana de todas y todos, como ciudadanas/os, investigadoras/es y agraviadas/os directos. En la introducción a esta sección, Natalia De Marinis presenta un panorama amplio y reflexivo intitulado *Antropologías de las violencias y en contextos de violencia: Colaboraciones, emociones y política,* en donde da cuenta de la forma en que la violencia se ha constituido como un nuevo campo para el análisis antropológico. Afirma con acierto que el tema está inmerso en gran parte de las líneas de investigación que se cultivan en México, sea migración, feminismos, trabajo, pueblos indígenas, entornos urbanos, la antropología médica y la referente a las juventudes, por mencionar algunas. Asimismo, apunta hacia los dilemas teóricos, metodológicos, éticos y emocionales de la investigación sobre y en contextos de violencia, situando a esta antropología en contextos de sufrimiento individual y social.

Natalia de Marinis organizó la sección en dos bloques, el primero consta de cuatro capítulos que reflexionan sobre el quehacer etnográfico en contextos de violencia a partir de investigaciones de campo de largo aliento en diversas regiones del país. Inicia la sección con dos textos sobre Michoacán, son los capítulos de Salvador Maldonado Aranda y Verónica Velázquez Guerrero. El primero, *Etnografía en contextos de violencia criminal: Experiencias, lecciones y aprendizajes,* se basa en la experiencia de décadas de investigación en y sobre contextos de violencia por parte del autor. A partir de su profunda investigación en la región de Tierra Caliente, en Michoacán, coloca la mirada antropológica como una posibilidad disruptiva de las representaciones espectaculares de la violencia que alimentan el terror y generan parálisis en la sociedad. Mientras que Verónica Velázquez Guerrero, en *Lugares y regiones grises para la investigación antropológica: la etnografía en tiempos de extractivismo y violencia organizada,* describe las transformaciones de la violencia criminal en esta región convertida en un nuevo enclave de agroindustria y explotación de recursos naturales. La autora propone una conceptualización de "lugares y zonas grises" para dar cuenta de las líneas arbitrarias que se instalan sobre los territorios y que reconfiguran las posibilidades de movimiento, a partir de la escasa o nula condición de seguridad para realizar investigaciones antropológicas y de cualquier otro tipo.

El texto de Óscar Misael Hernández Hernández, *San Fernando: antropología de una región de silencio,* nos traslada al estado de Tamaulipas, donde nos introduce en las expresiones del silencio a propósito de la masacre de 72 migrantes en el municipio de San Fernando en 2010, hecho que atrajo la atención nacional e internacional de la prensa, el Estado y condujo a la organización de familiares de las víctimas. El autor narra cómo este evento masivo de violencia, si bien generó quiebres para la emergencia narrativa y de circulación de la palabra, construyó márgenes que dieron paso a nuevas formas de censura y autocensura. Por su parte, Carolina Díaz Iñigo con su capítulo titulado *El despliegue de la sensibilidad antropológica: Emociones, cuerpo e investigación en contexto de violencia en Chiapas,* nos sumerge en las potencialidades analíticas y políticas que supone tomar en cuenta las emociones en el trabajo de campo en contextos de violencias generadas por el extractivismo y los despojos territoriales. Su trabajo da cuenta de las afectaciones que produce realizar el trabajo de campo en regiones donde el extractivismo desgarra el territorio, las vidas y el tejido social, al tiempo que analiza el papel de las emociones en las implicaciones metodológicas, teóricas y políticas del quehacer antropológico.

El segundo bloque de la sección está conformado por tres capítulos que comparten propuestas metodológicas, académicas y, por fuera de la academia, en contextos de violencias y graves violaciones a los derechos humanos. Inicia con el capítulo de Valentina Glockner Fagetti, una joven, brillante y muy querida antropóloga, fallecida de forma prematura en 2023, quien en su texto *La restitución y la antropología de la infancia: una ética y práctica política* elabora una reflexión a partir de los años que estudió y compartió las vidas de niñas y niños en contextos de extrema vulnerabilidad, migración y desplazamiento forzado. Destaca su contribución al análisis de las transformaciones del quehacer antropológico en contextos de violencia, así como sobre los compromisos, la empatía y la reciprocidad que se convierten en la posibilidad misma de la construcción de conocimiento antropológico en estos escenarios. En el siguiente capítulo, de la autoría de May-ek Querales, Isabel Beltrán y Mitzi Robles, que lleva por título *El trabajo multidisciplinar y en equipo: caminar entre los retos y aprendizajes del acompañamiento a familiares de personas desaparecidas,* las autoras reflexionan acerca de los desafíos que presenta el trabajo interdisciplinario en el ámbito forense mexicano; apuntan a cómo el trabajo colectivo ha permitido sortear las desorientaciones y el shock existencial que produce la violencia cuando se vive de cerca y lo que implica hacer antropología por fuera de los entornos institucionales.

Cierra esta sección con el texto de Verónica Moreno Uribe y Estela Casados González, quienes en *Comunidades de cuidados en contextos de violencia. Experiencias en territorio veracruzano,* nos adentran en las formas de documentación e incidencia de la antropología feminista y activista, poniendo el acento en el rol de los cuidados para hacer frente a la violencia contra las mujeres en una de las entidades federativas

con mayores niveles de incidencia de esta, el estado de Veracruz. Entretejen sus reflexiones epistémicas con experiencias personales: Estela Casados con la creación del Observatorio Universitario de Violencias contra Mujeres (OUVMujeres), de la Universidad Veracruzana y Verónica Moreno con su trabajo colaborativo sobre el tema de los cuidados desde una postura feminista y activista.

Enseguida presentamos la sección VII, dedicada a la "Antropología de la Sexualidad", coordinada por Mauricio List Reyes. En la presentación homónima, Mauricio List rememora cómo en las ciencias sociales el estudio de la sexualidad desde los años setenta fue pensado como un campo separado de los estudios del género, aunque vinculado con este y con el cuerpo. Esto abrió la posibilidad de ampliar el margen de las investigaciones más allá de lo reproductivo para dar cuenta, por ejemplo, del deseo y el placer entre sexualidades disidentes y abordar múltiples problemas desde perspectivas interseccionales. La sección está integrada por cinco capítulos, entre los que emergen las discusiones sobre la etnografía como un eje articulador. En el texto *La antropología de la sexualidad en la BUAP. Trayectorias académicas, debates contemporáneos y registros de experiencias,* de la autoría de Mauricio List y Manuel Méndez, abordan las dificultades para integrar el tema de la sexualidad en la currícula académica a partir del caso de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Después encontramos el texto intitulado *El complejo "frío-caliente": sincretismos en torno a la relación entre sexualidad y régimen vital en el centro de Veracruz*, en el que Rosío Córdova Plaza analiza cómo en sociedades herederas de la tradición mesoamericana se establece una normatividad de la sexualidad que va más allá del sujeto individual, elaboración cultural que tiene referentes más amplios en el conjunto de elementos que configuran el régimen vital. La autora centra su análisis en una comunidad campesina veracruzana, destacando los vínculos entre sexualidad/sexo, cuerpo y género, así como entre salud, deseo y placer.

En el tercer capítulo, *Etnografía y heteronormatividad. Una antropología de los devenires sexuales*, Rodrigo Parrini destaca la biopolítica del VIH y la manera en que se construyen subjetividades a partir del diagnóstico positivo desde una perspectiva heteronormativa, con base en el registro etnográfico derivado de su investigación en la frontera sur de México. Destaca cómo ese régimen biopolítico pasa por encima del dolor, el sufrimiento y la desesperación de quienes han visto transformadas sus vidas de forma radical a causa de la enfermedad, pero también de las condiciones en que deben cursarla. Desde su apreciación, biopolítica, formas discursivas y modos sociohistóricos de subjetivación van de la mano en los estudios de las sexualidades. Caracteriza a la antropología como "una disciplina heteronormada", por lo que propone orientarla hacia "deconstruir el [su] aparato epistémico-sexual" lo cual conduciría, necesariamente, a reformular la propia etnografía. Por su parte, Juan de la Cruz Bobadilla Domínguez hace una apropiación de la perspectiva etnográfica como recurso de reconstrucción

en *Recuperando nuestra memoria. Los adultos mayores homosexuales de Aguascalientes*. El autor se centra en la experiencia de vida de un grupo casi ausente de la investigación antropológica: los adultos mayores homosexuales. En su abordaje de la marginalidad y el silenciamiento de este grupo sexogenérico, pondera las posibilidades que ofrece la perspectiva interseccional a la vez que complejiza la noción de "closet". Con ello, abre las puertas a la reflexión sobre la heteronormatividad y el edadismo como dos sesgos que también requieren ser revisados y deconstruidos dentro de las aproximaciones antropológicas.

El último texto de esta sección, *Etnografía digital-vivida. Una propuesta metodológica para el estudio de prácticas sexuales en internet*, escrito por Teresa Díaz Torres, ofrece una aproximación a los retos y complejidades metodológicas de hacer investigación sobre prácticas sexuales y eróticas de mujeres heterosexuales en la red social X (antes Twitter). La autora relata su afinidad con el tema por ser ella misma una usuaria asidua de las redes sociales y las plataformas digitales, lo que le ha permitido apreciar los cambios en contenidos, pero, en particular, la reproducción de estereotipos de género en relación con las mujeres. Cuestiona las nociones tradicionales de otredad, trabajo de campo, etnografía y retoma los debates en torno a las formas de estar en los espacios digitales. De particular interés es su reflexión sobre la noción de experiencia, tema toral para la antropología y el feminismo, al ser ella misma partícipe de las prácticas que compartía con otras usuarias de lo digital. De ahí su acepción de "etnografía digital-vivida".

La sección VIII, última de este volumen, se centra en la "Antropología de los intersticios urbanos", coordinada por Adriana Aguayo Ayala y Federico Besserer Alatorre. En la *Presentación. Acercamiento a la antropología urbana en México,* hacen un breve recuento del recorrido de la temática, centrándose en algunas líneas de estudio que se siguieron en el ámbito nacional en torno a los procesos urbanos. Proponen que los nuevos enfoques de la antropología que estudian las ciudades han develado puntos ciegos, espacios o procesos intersticiales que no habían sido visibilizados hasta el momento o que han tenido lugar como parte del escenario mundial cambiante que ha transformado las ciudades. Los textos que componen la sección tratan de dar cuenta de algunos de estos lugares y procesos intersticiales.

Encontramos en primer lugar el texto de María Ana Portal titulado *Ser pueblo en la Ciudad de México. Transformaciones y nuevos retos,* en el que la autora reflexiona sobre las formas de cómo los pueblos originarios de la Ciudad de México construyen su pertenencia a una urbe caracterizada como pluricultural, a la vez que se ven obligados a la defensa de su territorio y especificidades culturales. Para ello retoma aspectos políticos, legislativos y sociales, en particular los desafíos y oportunidades que ofrece la inclusión de los pueblos originarios en la Constitución de la Ciudad de México.

Continúa la sección con el texto titulado *Formas de intersticialidad del modo de existencia rarámuri en la Ciudad de Chihuahua*, de la autoría de Arturo Mario Herrera Bautista, quien analiza las formas del actuar y habitar de la población rarámuri en esa ciudad. Describe las condiciones que han obligado a familias rarámuri a migrar hacia la urbe y centra la atención en los procesos de desterritorialización-reterritorialización que han debido desarrollar como parte de la "maleabilidad identitaria" que les permite desenvolverse en un contexto hostil. Asimismo, señala las estrategias identitarias y la "vida intersticial" que les permiten hacer frente al racismo y la estigmatización que ejerce sobre ellas la sociedad no indígena de la capital del estado de Chihuahua. A continuación tenemos el texto *Ciudad y actos performativos. El caso de colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México*, escrito por Rocío Ruiz Lagier, quien reflexiona sobre la dimensión performativa y emocional de las acciones que realizan las y los integrantes de los colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México, acciones que la convierten en un espacio de memoria y protesta, es decir, de disputa política. A la vez, considera que esas son acciones generizadas, dado que son emprendidas en su mayoría por mujeres que reafirman sus atributos de género al mismo tiempo que los politizan.

Por su parte, en *Como un lunar en medio de todo: intersticios urbanos en contextos de gentrificación,* Adriana Aguayo Ayala se adentra en el análisis de la transformación de las colonias Granada y Ampliación Granada, ubicadas también en la Ciudad de México, en las que se ha desarrollado desde inicios de este siglo un proyecto urbano de grandes dimensiones que transformó el paisaje fabril en uno habitacional, comercial y de oficinas, produciendo intersticios urbanos, es decir, "fisuras o grietas de las propuestas urbanísticas hegemónicas". Estos intersticios son el resultado de comunidades resilientes que exigen derechos urbanos al mismo tiempo que enfrentan los grandes proyectos de inmobiliarias y constructoras. Al igual que en otros capítulos de este volumen, en este capítulo la autora pone en primer plano la defensa del espacio, de la memoria, de la pertenencia y del arraigo como elementos movilizadores de las acciones sociales urbanas. En cambio, el texto de Efrén Sandoval que lleva por título *Los tianguis de la ciudad de Monterrey en su articulación con el proceso globalizador* muestra otros mecanismos de la organización social y política que se generan en torno al comercio en los tianguis (mercados públicos ambulantes) desde la perspectiva de los sistemas globales, visibilizando el dispositivo comercial de la economía de fayuca[10]. El clientelismo y el familismo son analizados como formas de relación que están en la base de esos mecanismos de reproducción social.

---

10 El término de uso nacional se refiere a la mercancía que entra de forma ilegal, sin pasar por aduana o pagar impuestos.

Finalmente, en el capítulo *La ciudad transnacional. Desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria,* Federico Besserer parte de los efectos sociales que trajeron consigo los sismos de 2017 que recompusieron el mapa urbano de la Ciudad de México, así como de las conexiones transnacionales urbanas que se hicieron evidentes en los esfuerzos de la población local y migrante por hacer vivible la vida en la ciudad. A partir de referencias y viñetas etnográficas, el autor presenta dos corrientes de pensamiento que han analizado la vida urbana contemporánea: los estudios sobre la globalización urbana, por un lado y los estudios sobre los procesos de transnacionalización urbana y la constitución de sistemas urbanos transnacionales, por otro, cuyo entrecruce ha sido poco abordado. Con el soporte de la noción de "desplazamientos" que tienen lugar entre la ciudad transnacional y la ciudad global, que se pueden analizar como urbanos, geográficos, sociales, políticos, económicos o conjugados, propone experimentar con el concepto de "trans-global" para "construir un marco analítico robusto para el estudio de las dinámicas sociales urbanas".

Las y los autores de las cuatro secciones de este segundo volumen ofrecen desafíos teóricos, metodológicos, epistemológicos, políticos y éticos, a la vez que contribuyen a la necesaria actualización de las múltiples vertientes que comprende la etnografía que se hace en México hoy en día. Como sucede con el resto de las contribuciones de esta colección, dejan al descubierto las complejas interacciones que les rodean como personas, como profesionales de la antropología, de cara a los múltiples actores sociales e institucionales que delinean las posibilidades, alcances y limitaciones que trae consigo hacer investigación antropológica en el contexto actual del país. Al mismo tiempo, testimonian la vitalidad y la pluralidad de esas formas de hacer antropología en un contexto profundamente desigual, en proceso de cambio y con presencia de múltiples expresiones de violencia, patentes tanto en el abordaje de los temas que se podrían considerar de largo aliento, como en los que se han abordado en periodos más recientes.

Para cerrar esta Introducción, nos permitimos afirmar que cumplimos con el propósito de reunir una multiplicidad de puntos de vista, experiencias de investigación, trayectorias, posturas teóricas y posicionamientos en relación con la ciencia y la producción de conocimientos. Al mismo tiempo, reconocemos que, a pesar de contar con la participación de un buen número de colegas, estos volúmenes son apenas un botón de muestra de quienes afanosamente trabajan en los distintos campos antropológicos y dejan ver que falta mucho camino por andar para cartografiar de forma exhaustiva todo aquello que constituye la antropología en México en los tiempos que corren. Sin embargo, son un primer impulso al que pueden dar continuidad quienes atiendan el llamado de esta convocatoria. Las *Antropologías hechas en México* son un libro abierto del cual ofrecemos aquí los capítulos iniciales.

Referencias bibliográficas

De la Peña, Guillermo y Vázquez, Luis (coords). 2002. *La Antropología Sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones*. México: INI-CNCA-FCE. https://drive.google.com/file/d/1Cpn4-3jiXaEHR9DUicsjYFERoK5UVSll/view

Díaz Cruz, Rodrigo. Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción. *Alteridades*. 1(1): 3-12.

Durand, Jorge y Vázquez, Luis (comps.). 1990. *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*. México: INI.

García Mora, Carlos *et al*. (coords.). 1987-1988. *La antropología en México. Panorama histórico*. 15 volúmenes. México: INAH.

Goldsmith Connelly, Rosaria, Mary y Sánchez Gómez, Martha Judith. 2014. Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*. 20(1): 121-135.

Krotz, Esteban. 2009. "La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad." En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 125-149. México: The Werner Gren International-CIESAS-UAM-UIA-Envión.

_____. 2006. La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*. 24(66): 7-20.

_____. 1995. La crisis permanente de la antropología mexicana. *Nueva Antropología*. XIV(48): 9-18.

_____. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-11.

_____. 1988. *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. México: CIESAS-UAM.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana Paula (eds.). 2012. *Antropología de la Antropología Mexicana. Instituciones y Programas de Formación*. Vols. I y II. México: RedMIFA-UAM-Juan Pablos Editor.

Krotz, Esteban y Reygadas, Luis Bernardo. 2020. ¿Hacia la desacademización de la antropología mexicana? Una idea para la discusión gremial y para el VI Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. (6): 409-415.

Melville, Roberto y García, Chaac. 2020. Catálogos latinoamericanos de tesis en antropología social: una reflexión acerca del proceso de construcción, colaboración y entrega de resultados. *Revista Antropologías del Sur*. 8(16): 153-164.

Peña Saint Martin, Florencia y Urteaga Castropozo, Maritza. 2014. *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?* México: Eón-RedMifa-ENAH.

Portal, María Ana (coord.). 2019. *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. México: UAM-Juan Pablos Editor.

Reygadas, Luis Bernardo. 2019. *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: UAM Iztapalapa.

Rodríguez Garavito, César. 2019. *Extractivismo versus derechos humanos: Crónicas de los nuevos campos minados en el Sur Global*. México: Siglo XXI.

Rutsch, Mechthild. 2003. Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los iniciones de la antropología mexicana. *Cuicuilco*. 10(28): 1-18.

Sánchez Gómez, Martha Judith y Goldsmith, Mary. 2000. Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México. *Política y Cultura*. 14: 61-88.

Vázquez León, Luis (ed.) 2021. *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos*. México: Fundación Kikapú.

_____. 2016. La historiografía de la antropología como historia. Entre su pluralidad y ortodoxia extremas. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*. 81: 9-38.

_____. 2014a. *Historia de la Etnología. La antropología socio cultural en México*. México: Primer Círculo.

_____. 2014b. Ciento cuatro años de antropología mexicana. *Antropologías del Sur*. 1: 119-131.

_____. 2004. La antropología social ante un nuevo mundo desafiante (a propósito del retorno de los monstruos). *Relaciones*. 98: 71-106.

_____. 2002. "¿Quo vadis anthropologia socialis?". En: Guillermo De la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. pp. 50-104. México: Biblioteca Mexicana-FCE-INI-CONACULTA.

_____. 1990b. Reseña de "La antropología en México" de Carlos García Mora (coord.). *Nueva Antropología*. XI (37): 145-150.

SECCIÓN V

TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA

SECCIÓN I

TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA

Presentación: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas

Alicia M. Barabas[1]

El estudio de la religión indígena en Mesoamérica, del espacio y el tiempo sagrados de los nahuas y de los mayas principalmente, han sido temas profunda y sistemáticamente investigados y analizados por renombrados estudiosos de distintas disciplinas, mexicanos y extranjeros; muchos más de los que pudiera citar en estas páginas. El conocimiento acumulado me exime de alguna manera de intentar pasar una incompleta revista a los títulos publicados a lo largo de varias décadas. Sin embargo, etnólogos y antropólogos sociales mantenemos constante intercambio con otros especialistas afines, en especial cuando nuestro tema de estudio es el que llamamos aquí *territorialidad simbólica*, ya que el importante acervo proveniente de la arqueología, la etnohistoria, el estudio de los códices y la historia, nos brinda el piso basal con referencia al cual realizar la etnografía de esos territorios simbólicos. No postulamos una etnografía sincrónica sino una que abreve de la historia ya que sus datos tienen valor comparativo, proyectivo y especulativo hacia el presente, sin embargo, existe un dilema en apariencia contradictorio entre la persistencia y el cambio. La discusión sobre la persistencia de la cosmovisión y cuerpo de creencias de origen mesoamericano en las culturas indígenas actuales ha sido retomada por casi todos los mesoamericanistas y estudiosos de las religiones indígenas, sin llegar a un acuerdo definitivo. Al acercarse al tema se advierte que hay grandes "semejanzas parentales" entre las formas de representarse y usar el espacio de las culturas indígenas de ayer y de hoy, por ello, se trata de un asunto polémico que nos enfrenta a la disyuntiva, finalmente epistemológica, de las continuidades y de las rupturas estructurales y culturales.

No obstante, parece que superadas las etnografías de la continuidad que consideraban a las culturas indígenas como "supervivencias" del pasado prehispánico buscando las concordancias entre los rasgos culturales de las etnias

1 Profesora-investigadora emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Oaxaca, México.

actuales y de las culturas arqueológicas, como apuntara Galinier (1990), las obras actuales por lo común son explícitas acerca de la existencia de fracturas, transformaciones y cambios pero también de procesos de reinterpretación que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado. Los antropólogos nos referimos a estos complejos procesos de creación cultural como sincretismos, apropiación selectiva, resignificación, reinterpretación, reconfiguración, entre otros términos, que dejan ver tanto la impronta del catolicismo como la matriz y las raíces culturales mesoamericanas. Esto es evidente en la representación del espacio y la construcción de la territorialidad en las culturas indias actuales, lo que nos lleva a la discusión, muy frecuentada también, sobre la existencia de categorías nodales que podrían constituir una suerte de "núcleo duro", como le llamara López Austin (1994), persistente y conservativo, que se reproduce hasta el presente, aun en pueblos descaracterizados que perdieron idioma, referencias culturales e identidad étnica. Las cosmovisiones indias, la mitología, las prácticas rituales y la territorialidad, están insertas en procesos históricos y sociales, dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo son conceptos que persisten, con pocos y lentos cambios, en las concepciones y prácticas sociales.

Precisamente las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de la territorialidad son unas de esas categorías profundas, de larga duración y cambio sutil; unos de los componentes del "núcleo duro" de la cultura que, en términos de Cardoso de Oliveira (1983), podemos llamar *categorías de entendimiento*: aquellas representaciones colectivas, generalmente inconscientes aunque profundamente orientadoras de los valores y reguladoras de la vida social, que son categorías estructurantes porque sus significados y orientaciones resultan claves para la reproducción social. Por ejemplo, las cuatro orientaciones cardinales y el centro como estructuradoras del universo cósmico, de la naturaleza, del mundo social y del cuerpo humano, las concepciones sobre la Montaña Sagrada como reservorio de agua y mantenimientos y la de las cuevas representadas como entradas y salidas a los pisos del inframundo.

¿Por qué incursionar en ámbitos tan complejos e inasibles como los de la territorialidad simbólica? En cierta forma para alejarnos de las categorías externas, constituidas y reificadas por el Estado, como son las agrarias o las político-administrativas y porque las simbólicas son representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con una lógica interna propia de las culturas. De momento puede señalarse que, tanto por parte de las disciplinas históricas como de la etnología, se ha estudiado más el espacio y el paisaje indígenas que la territorialidad, aunque en los últimos años se han producido importantes trabajos dentro del campo de interés de nuestra investigación. Ya que la convicción acerca de la trascendencia antropológica y política del tema en el presente y en cierta forma motivados por la relativa ausencia de estudios dedicados prioritariamente al tema, presentan etnografías que destinan unas líneas o unas páginas a mencionar

sitios sagrados, así como estudios territoriales orientados hacia la biología y la ecología, me decidí a elaborar como objeto de estudio las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de narrativas fundacionales, lugares sagrados, ritualidad, procesiones y peregrinaciones a santuarios.

Todo modelo construido por un investigador ajeno a la cultura es *etic*, aunque se recurra a la utilización de etnocategorías de interpretación. Los actores sociales, de cualquier cultura, viven sus territorios y resulta poco frecuente que realicen abstracciones conceptuales de sus prácticas concretas y las verbalicen, por ejemplo, como modelo de representación conceptual del espacio. Si realizan tal abstracción a solicitud del antropólogo, ese constructo ya estará interferido por conceptos *etic*, como bien notó Paul Rabinow (1992) en Marruecos. Cualquiera que sea la tendencia metodológica predominante parece fundamental que se llegue al modelo conceptual sobre la representación del espacio a través de la etnografía, y no desde la especulación arqueológica o desde la exclusiva abstracción teórica.

La territorialidad ha sido estudiada por la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de las religiones, entre otras especialidades. Esta última y la etnología, después de las aportaciones claves de Leenhardt (1961), Otto (1965) y Eliade (1967), entre otros, sobre lo que podríamos llamar *espacios sagrados*, se habían alejado de la temática. Recientemente se ha reabordado desde la fenomenología y desde otras perspectivas analíticas, lo que ha venido a complejizar y enriquecer la interpretación de los territorios como sistemas de símbolos, cuya existencia simbólica puede tener tanto peso como su existencia fáctica, ya que pueden servir de fundamento para determinar linderos y fronteras cuando estos han sido históricamente alterados en el terreno, pero conservados en la memoria colectiva y en el uso ritual.

Territorio resulta ser un término con connotaciones geopolíticas, que da por entendida la centralidad de la cuestión de los derechos territoriales de los pueblos indígenas. En este sentido, existe jurisprudencia en países de América Latina sobre demarcación de territorios indígenas y en otros países del mundo, sobre la aceptación legal del 'conocimiento local' para la delimitación de linderos y posesiones territoriales. La naturaleza o el espacio pueden ser concebidos sin límites, pero los territorios habitados y apropiados sí los tienen, tal como dejan ver los Códices, Mapas, Lienzos y Títulos Primordiales, así como también los mitos y los rituales.

Como es bien sabido las fronteras estatales, nacionales e internacionales suelen cortar territorios étnicos y esta situación lesiva para los pueblos se relaciona también con la jurisprudencia en torno a los derechos territoriales transfronterizos (v.g. *o'odham*), así como con los procesos de (re) construcción de territorios

étnicos más amplios que los comunales, en el marco de los derechos territoriales históricos. También en relación con los derechos indígenas al uso y la protección de lugares sagrados, un variado y nutrido grupo de terapeutas tradicionales pertenecientes a varias de las culturas locales de Oaxaca están interesados en el registro y en la legislación sobre protección de los lugares sagrados y las plantas medicinales. A partir de 2003 ha habido importantes iniciativas de la UNESCO en relación con la catalogación y protección de los lugares sagrados de los pueblos indígenas, considerados vulnerables y en riesgo y también acciones de instituciones nacionales tendientes a gestionar estos mismos temas.

La sección "Territorialidad Simbólica" está integrada por esta introducción y seis capítulos que intentan proporcionar un panorama sobre el tema en ámbitos etnoculturales muy diversos: las culturas de Oaxaca y el caso de los mazatecos, los mayas de la Península de Yucatán, los purépechas de Michoacán, los pueblos de la Montaña de Guerrero y los pueblos binacionales del Noroeste de México y Estados Unidos. Cabe destacar que tanto en los pueblos originarios de Oaxaca como en los de Michoacán, Guerrero y en Noroeste de México, las investigaciones actuales sobre Territorialidad Simbólica dejan ver que los movimientos etnopolíticos creados en defensa de los territorios y sus recursos frente a los megaproyectos extractivistas o los llamados de "desarrollo", se sustentan en gran medida en el patrimonio intangible constituido por los lugares sagrados o lugares de memoria y herencia cultural, así como en la ancestralidad de ocupación de sus territorios.

Alicia Barabas realiza una lectura reflexiva sobre la construcción de la territorialidad simbólica entre los pueblos originarios de Oaxaca que puede ser válida para otros pueblos indígenas de raíz mesoamericana. Se trata de un modelo de territorialidad sustentado en información etnográfica y ofrece una idea clara de las regularidades que se presentan entre los grupos en torno a las narrativas y rituales que contribuyen a construir la etnoterritorialidad. Hay observaciones sugerentes, entre ellas las distinciones entre espacio, territorio y lugar, así como la lectura de la espacialidad en dimensiones y niveles. Este tratamiento brinda claridad a las formulaciones y las clasificaciones que se proponen para cada unidad de análisis, las cuales dan cabida a una extensa gama de ejemplos etnográficos que resultan relacionados al ser interpretados. Merece mención especial la lectura del territorio a partir de centros, fronteras, umbrales y redes que pueden marcarse e interpretarse desde la cosmovisión, la mitología y las diversas prácticas rituales.

María Cristina Quintanar presenta un detallado estudio de caso de la territorialidad simbólica en la comunidad mazateca Santa María Chilchotla, enmarcado en una comprensiva explicación de la cosmología mesoamericana representada en el quincunce, cuyo centro es el eje vertical del cosmos que se concibe como la montaña arquetípica asociada con el *altépetl* (náhuatl), que la autora descubre en la cosmología mazateca con su propio nombre. Las descripciones de los

lugares sagrados –cerros, cuevas o manantiales– se ilustran con interesantes relatos recogidos en estancias de campo. En cuanto a los dueños de los lugares, llamados *chikones*, escribe principalmente sobre el *chikón Tokosbo*, el dueño del cerro de la Adoración, montaña emblemática de la subregión Alta en la que se registran muchas de las narrativas fundacionales del territorio mazateco. Resulta interesante la presentación de la narrativa aparicionista de Santa María Magdalena, muy importante para Chilchotla, que la autora compara con una dueña de lugar. Por último, ilustra los que llama mecanismos de la etnoterritorialidad con el ritual funerario y la fiesta de muertos. Cabe destacar el lugar central que Quintanar otorga a las palabras de sus interlocutores mazatecos al reproducir ampliamente los relatos que le brindaron, a través de los cuales se descubren los hitos de la territorialidad simbólica.

El ensayo de Ella Fanny Quintal sobre los mayas de la Península de Yucatán es una comprensión integral de la cosmovisión y las prácticas rituales de los mayas que brinda importante material etnográfico original. Partiendo de la base de la homogeneidad regional de concepciones y prácticas, analiza varias categorías que constituyen principios nodales en la forma de representar el espacio y construir territorios sagrados de los pueblos mayas, articulando las concepciones y prácticas de la antigua religión con las del catolicismo. Presenta a las diferentes entidades territoriales y los espacios sagrados que ocupan, así como los rituales que se les brindan y que, en varios casos, se elaboran como metonimias del cosmos. El *j-meen* (chamán), como guía de la antigua cosmovisión, es el reproductor del conocimiento y los rituales que construyen la territorialidad dentro del mundo maya actual, ya sean los lugares sagrados de la vivienda, el patio, el pueblo, el cenote, la milpa y el monte. En relación con las peregrinaciones como marcadores de lugares sagrados y de fronteras territoriales la autora presenta una región devocional que reúne comunidades que peregrinan con sus Santos Patronos realizando un circuito de visitas que, posiblemente, rememoran una afinidad como pueblos emparentados que fueron parte del cacicazgo de Cupul, una importante unidad sociopolítica maya prehispánica. En la última sección del capítulo trata los tipos de santuarios existentes en la Península y las formas de peregrinación de las personas y de los Santos, distinguiendo una amplia gama de santuarios, desde los naturales donde moran las deidades del monte hasta los devocionales del culto oficial.

El capítulo de Aída Castilleja se sustenta en trabajo etnográfico de casi dos décadas en diversos pueblos de tradición purépecha ubicados en la porción noroccidental del estado de Michoacán y proporciona significativa información sobre los procesos de delimitación de fronteras simbólicas entre comunidades vecinas; procesos que, muchas veces, acompañan y refrendan las demarcaciones comunitarias y agrarias. Parte de una comprensión del territorio como expresión espacial de relaciones que configuran la vida social y que tiene, en el ámbito local, un referente de

primer orden, sin dejar de lado niveles de relación inter y supracomunitarios. La noción de territorio integra el espacio de residencia y las tierras que lo rodean que, de manera genérica, suelen referirse con el término de *cerro*. En el territorio se funden tiempo y espacio que se analizan a la luz de conocimientos, normatividades, prácticas y concepciones culturalmente compartidas, aunque no por ello homogéneas ni estáticas, ni mucho menos carentes de tensiones y conflicto. El territorio condensa sentidos de pertenencia y de procedencia y, por ello, se constituye en un referente de identidad colectiva que, en procesos de defensa, adquiere una dimensión política.

Samuel Villela brinda importante información histórica y etnográfica sobre los principales lugares sagrados en las tres culturas de la Montaña Alta y Baja (mixteca, nahua y tlapaneca), interpretados desde la perspectiva fenomenológica de Mircea Eliade. Se analizan varias categorías que constituirían principios en la forma de pensar y construir el espacio de las culturas de la montaña de Guerrero, entre ellas ocupan lugar preponderante los mitos fundacionales que muestran migraciones, paradas temporarias y lugares de llegada. Estos documentos histórico-cartográficos servían para legitimar los territorios ancestrales durante la época colonial y también dejaban memoria de los relatos de los orígenes del pueblo migrante y de los actos de fundación territorial. La posesión territorial de los pueblos aparece rodeada de un aura mítica, en la que los actos de demarcación territorial que se dieron en un tiempo primigenio, encabezados por fundadores real-míticos, ostentan un carácter ritual. Y ello ha quedado asentado en diversos tipos de documentos, como los códices histórico-territoriales y los Títulos primordiales. La etnografía muestra cómo esa memoria antigua se reproduce hoy en día en rituales comunales, como por ejemplo las ceremonias de petición de lluvias en Petlacala, en la que se remarcan linderos nombrando el círculo de cerros sagrados en torno del pueblo, como pinta el Códice. En el territorio de Malinaltepec, uno de los principales municipios *me phaa'* (tlapaneco), se han suscitado –en diversos momentos– enfrentamientos intraétnicos por problemas de linderos. Se analizan tres casos: Moyotepec vs. Tlacoapa, Col. San Miguel vs. Tlacoapa y San Miguel del Progreso vs. Paraje Montero. Recientemente, uno de los pueblos involucrados en el conflicto, San Miguel del Progreso, ha logrado un gran triunfo porque obtuvo el amparo ante una declaratoria de la Secretaría de Economía (SE) que, en 2015, consideró sus terrenos libres para la explotación minera. La amenaza de otras concesiones continúa en territorio *me phaa',* por lo que se ha creado un Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, transitando así de los conflictos intercomunitarios a la defensa común de un territorio ante la amenaza del capital minero transnacional.

El capítulo de Alejandro Aguilar Zeleny muestra en altorelieve los contextos crecientemente negativos que asolan a los pueblos originarios binacionales que habitan el Noroeste de México y el Suroeste de Estados Unidos y que han puesto

en grave riesgo sus territorios, recursos, formas de trabajo, sus vidas y, claro está, sus culturas y sus lugares sagrados. Aguilar brinda una panorámica ilustrativa acerca de la situación en la historia breve de los cucupá, los distintos subgrupos *o'odham*, los *comca'ac* o seris, los *o'ob* o pimas bajos, los guarijó, los yaquis y los mayo. En el caso de los *o'odham* brinda alguna información sobre la mitología y las hazañas del héroe salvador que va creando los lugares sagrados del territorio étnico, que guarda gran semejanza formal con las hazañas fundadoras de los héroes culturales o los dueños del cerro en las culturas de raíz mesoamericana. Además de los problemas derivados de su residencia transfronteriza, también los patrones residenciales itinerantes de algunos de estos pueblos sufrieron grandes cambios en las representaciones y concepciones del espacio al ser sedentarizados. No obstante, aún tienen como referentes lugares sagrados en los que realizan importantes rituales que rememoran sus orígenes étnicos y territoriales. Aunque el autor no abunda en la información etnológica sobre la narrativa, los lugares sagrados y la ritualidad, el ensayo permite sopesar el papel clave que desempeña la territorialidad simbólica, no solo para mantener viva la identidad y la cultura sino, ahora más que nunca, para dar un sustento histórico y cultural a la defensa del territorio que estos pueblos están organizando para enfrentar las problemáticas que los megaproyectos, entre otros, representan para los derechos sobre los lugares sagrados y muchos otros lugares de cada territorio que tienen para los pueblos valor histórico, económico, ritual, ecológico o emotivo.

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia. 2001. Territorialidad, Santuarios y Peregrinaciones. *Diario de Campo*. 34: julio. México: CONACULTA-INAH.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1983. "As categorias do entendimento na formacao da Antropología." *Anuario Antropológico*. 6(1): 125-146.

Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI.

Leenhardt, Maurice. 1961. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.

López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.

Otto, Rudolph. 1965. *Lo Santo*. Madrid: Selecta Revista de Occidente.

Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar Universidad.

La territorialidad simbólica en los pueblos originarios de México[1]

Alicia M. Barabas[2]

Oaxaca es el estado mexicano con mayor pluralidad etnocultural desde la época prehispánica, habitado por pueblos que hablaban idiomas originados en la gran familia lingüística Otomangue, aunque también estaban presentes las lenguas mixe-zoque, el chontal de Oaxaca y el huave, que no tiene todavía una adscripción lingüística precisa. En los 95.364 km^2 que ocupa conviven en la actualidad dieciséis grupos etnolinguísticos[3] distribuidos en medioambientes muy diversos, cuya población hablante de los idiomas maternos, mayor de tres años, asciende a 1.221.555, lo que representa el 39.11 % de la población total del Estado, que asciende 4.132.148 personas (INEGI 2020).[4] Pero no es el propósito escribir sobre la pluralidad de Oaxaca y la singularidad cultural de cada uno de sus pueblos originarios, aun cuando todos ellos tienen en común

1 Este capítulo fue escrito para la Sección de "Territorialidad Simbólica" que coordino y que forma parte de de esta Colección, *Antropologías hechas en México,* editada por Laura Valladares, Patricia Castañeda y Adriana Aguayo a solicitud de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Sobre esta temática entre pueblos originarios he publicado libros y varios artículos a partir de 2001. Los artículos más citados diariamente en Academia. edu son tres: uno publicado en la revista *Desacatos* del CIESAS en México (2004); otro publicado en la revista *Antípoda* de la Universidad de los Andes en Colombia (2008) y el tercero en la revista *Avá* del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Misiones en Argentina (2011). Una de las editoras me sugirió retomar esos textos y de allí surgió la idea de integrar en un solo artículo los aspectos que considero principales de cada uno.

2 Profesora-investigadora emérita del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Oaxaca, México.

3 Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas o Mexicanos, Triquis, Tzotziles (de lengua mayance y reciente arribo desde Chiapas), Zapotecos y Zoques Chimalapas.

4 Este número se basa exclusivamente en el criterio del idioma materno hablado. No obstante, parte de la población que ha perdido el idioma materno se adscribe como indígena en referencia a otros diacríticos como el parentesco, la territorialidad o la "costumbre" compartida, lo que eleva considerablemente el número de la población que se censa como indígena.

la matriz mesoamericana. Este texto se basa en mi conocimiento etnográfico y bibliográfico de la mayoría de las culturas de nuestro ámbito e intenta brindar una síntesis reflexiva acerca de lo que tienen en común las cosmovisiones indígenas contemporáneas en Oaxaca y su anclaje en los procesos de construcción cultural del territorio.[5]

Estas consideraciones me llevaron a elaborar como objeto de estudio las formas simbólicas en que los pueblos indios actuales construyen territorialidad a través de la puesta en acción de lugares sagrados, rituales, discursos míticos, procesiones y peregrinaciones. Dada la amplitud y complejidad del universo de estudio, este capítulo intentará organizar un modelo de la representación del espacio en las culturas indígenas de Oaxaca que permita el análisis de los procesos de construcción-apropiación territorial que protagonizan y que conducen a la formación de etnoterritorios.

Configuraciones culturales. Religiones étnicas: ética del don

La discusión acerca de la persistencia de la cosmovisión y la ritualidad de raíz mesoamericana en las culturas indígenas actuales ha sido retomada por casi todos los estudiosos de las religiones en el área cultural llamada Mesoamérica, sin llegar a un acuerdo definitivo.[6] Las etnografías actuales por lo común son explícitas acerca de la existencia de fracturas, transformaciones y cambios pero también de procesos de reelaboración que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado y muestran nuevas *configuraciones culturales* (Barabas y Bartolomé 1999) resultantes de dinámicos procesos sociales que implican polisemia y recombinación cultural. Lo anterior es relevante ya que la singularidad de cada cultura indígena contemporánea en nuestro ámbito –en ocasiones de cada comunidad– resulta de una combinatoria específica de nociones, elementos y actos sociales diversos seleccionados, apropiados y reelaborados en relación con

5 Los datos etnográficos que apoyan esta síntesis reflexiva son producto de mis investigaciones de campo y bibliográficas realizadas desde 1972 entre la mayor parte de los grupos etnolingüísticos del Estado de Oaxaca y se encuentran contenidos en libros y artículos publicados, varios de ellos conjuntamente con Miguel Bartolomé. La vigencia de muchas de las concepciones y prácticas que nosotros y nuestros colaboradores hemos observado en Oaxaca, resulta ahora constatada en otras regiones de México por las investigaciones que coordiné en el Proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México* (CNA-INAH), publicadas en los cuatro volúmenes de *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (2003-2004) que muestran las nociones actuales de territorialidad en gran parte de los grupos indígenas del país, lo que permite la comparación y la reflexión generalizadora.

6 Entre muchos otros estudios pueden consultarse: López Austin (1984, 1989, 1990 y 1994), Galinier (1990), Glockner (1996), Albores y Broda (1997), Medina (2000) y Broda y Báez-Jorge (2001).

los contextos sociohistóricos en los que se ha desenvuelto la vida colectiva. Como ya he desarrollado en otra ocasión (Barabas 2002) estos procesos de construcción cultural reapropian aspectos selectos de la tradición correspondiente al mismo tiempo que incluyen otros de las culturas (y religiones) con las que mantienen vínculos. No se trata de procesos de "control cultural" pleno (Bonfil 1981) ya que históricamente se han registrado múltiples y dramáticas situaciones de imposición cultural y organizativa, pero las configuraciones etnoculturales actuales demuestran que inclusive las imposiciones provenientes de la sociedad dominante pueden ser reelaboradas y pasar a formar parte de las culturas y de los sistemas normativos locales.

En relación con el campo de la religión, llamamos *religiones étnicas* (Barabas y Bartolomé 1999) a las nuevas configuraciones que caracterizan a cada grupo etnolingüístico o comunidades de cada uno, ya que constituyen totalidades que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran en la medida en que estos han sido apropiados, reelaborados e integrados por los actores sociales, construyendo así nuevas unidades de sentido. Sin embargo, y sólo con fines analíticos, en las culturas indígenas actuales podemos observar tanto la impronta del catolicismo como la matriz y las raíces culturales mesoamericanas, especialmente en algunos ámbitos de conocimientos y prácticas sociales, como son la representación del espacio y la construcción de la territorialidad.

Podría decirse que las religiones étnicas son territoriales ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entretejidos con el medioambiente natural-cultural. Esa interrelación construida entre seres humanos y medioambientes comienza aún antes de la concepción, durante los ritos de pedimento de fecundidad que llevan a cabo los padres y futuros compadres (padrinos del niño) en santuarios naturales y devocionales y se concreta después del nacimiento con los rituales de determinación de la *tona* (*alter ego* animal o meteoro) del recién nacido, el "entierro" de la placenta y la "siembra" del cordón umbilical en lugares de vegetación y humedad, que le confieren el estatus de persona social (Barabas 2003b). En algunas de las culturas de Oaxaca, como en la chatina, la presentación social de la nueva persona ocurre después de los 20 días de baño de temascal, de la identificación de la *tona* en sus cenizas por parte de un Anciano y de las ofrendas a una importante entidad sagrada, la Dueña-Abuela del temascal.

Es fundamental dejar en claro que tanto las prácticas religiosas como las formas organizativas interpersonales, familiares y comunitarias se sustentan en el ejercicio cotidiano de la reciprocidad, al que llamo *ética del don,* que entiendo como el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de

vida, la fiesta, la política y lo sagrado (Barabas 2003a). En este último campo, la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y las entidades extrahumanas especializadas en lugares del entorno natural; relación basada en la creencia de que si se cumple con las exigencias del Don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, se pierde la protección de lo sagrado, la "suerte" y los dones.

Muchos relatos hablan de la pérdida de agua y de las riquezas materiales asociadas con ella. Esta narrativa surge de la concepción sobre lugares de grandes riquezas naturales asociados a un tiempo anterior imaginado como paraíso de abundancia que deja lugar a la pobreza de la vida actual, por abandono de las entidades sagradas dueñas de esas riquezas. No pocas veces la responsabilidad de ese abandono es atribuida a los mismos indígenas que dejan de creer y de cuidar a las entidades del territorio. Lo que expresa esta narrativa es el conflicto con las entidades territoriales, no ajeno al catolicismo, que conduce al despojo de los bienes del grupo debido a errores, ofensas, falta de "pago" (ofrenda), desatención o falta de respeto hacia ellas, que implican quiebras graves de la ética del don ya que se rompe la relación de reciprocidad con lo sagrado.[7] Los númenes agraviados deciden llevarse a otra parte las riquezas que tenían en el cerro y entregárselas a otra comunidad u otro grupo. Esas riquezas suelen ser naturales: agua, semillas, milpas, peces, animales salvajes, ganado y frutos pero con frecuencia son también tesoros en oro, joyas y dinero. A estos relatos los llamamos *mitos de privación* porque implican la pérdida de bienes de un pueblo en favor de comunidades vecinas del mismo grupo, de comunidades de otros grupos o de pueblos mestizos, simbolizando el cambio de una mejor condición y medioambiente que existían en el tiempo inicial y explicando la actual situación de carencias y deterioro ambiental, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua.

De esta forma, constituyen una expresión simbólica de las relaciones interétnicas desiguales y de los conflictos intercomunitarios, no sólo entre indígenas y no indígenas, sino también entre distintos grupos indígenas que comparten fronteras y disputan por los cerros o manantiales emblemáticos que marcan *la raya* entre ellos. Desde mi perspectiva, no es posible entender la interrelación humano-sagrado en las culturas indígenas sin considerar la ética que rige sus relaciones, ya que mediante el Don se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación entre ellos.

---

7 Los mitos, tal como ha registrado Clarac (2005) en Venezuela, enseñan cómo debe comportarse la humanidad para actuar de acuerdo con la naturaleza y los mandatos divinos acerca de ella. En los grupos de Oaxaca, por ejemplo, encontramos multitud de relatos que muestran la regulación de la caza impuesta por los Dueños, los tabúes previos y posteriores, las prescripciones acerca de los animales cazados y los castigos que esperan a los que no cumplen con esas normatividades; creencias que inciden en la no depredación del medioambiente.

Un aspecto significativo por mencionar es la *dualidad ética* (Bartolomé 1997) que caracteriza a los especialistas rituales, capaces igualmente de actuar para el bien como para el mal. No obstante, cada vez se observa mayor separación entre los especialistas de acuerdo con la orientación de sus poderes, que resultan así divididos en curanderos y brujos. También las entidades territoriales y las entidades celestes[8] poseen una ética dual y el don o el castigo dependen de cada específica interacción entre ellas y los humanos, siempre mediada por la ética del don. En una de sus facetas son protectoras y dadoras de bienes (dones) para la sociedad y los individuos que las propician y en otra, castigan las violaciones al sistema valorativo y normativo local. Sin embargo, lo que llamamos capacidad para realizar males o daños a las personas, no es visto de ese modo por las entidades territoriales, por las entidades celestes o por los brujos; desde su perspectiva, ejercen *justicia* cuando castigan a los individuos atrapando sus *tonas* y enfermándolos de susto o espanto a veces hasta la muerte o cuando envían un castigo a la comunidad en forma de enfermedad, mala suerte, pérdida de riquezas naturales o carencia de lluvia. Este ejercicio de la justicia puede ser entendido como una forma de control social sobre individuos y colectivos que no cumplen o violan las normatividades sociales y culturales que constituyen la *costumbre* (cultura heredada y hecha tradición) de la comunidad. Entre las más graves violaciones a la costumbre se mencionan: la falta de respeto con los lugares de los Dueños, el incumplimiento de las relaciones de reciprocidad con ellos y la ausencia o mal desempeño de rituales de pedido de permiso, de agradecimiento, de ofrenda y sacrificios para la propiciación de las deidades.

Lo dicho hasta aquí lleva a la discusión sobre la existencia de categorías nodales que podrían constituir una suerte de "núcleo duro" de la cultura mesoamericana, como le llamara López Austin (1994), persistente y conservativo, que se reproduce hasta el presente. Desde mi perspectiva, las aparentes contradicciones entre unicidad y diversidad y entre persistencia y cambio, que están implícitas en ese concepto, no son tales. Las cosmovisiones indias, las mitologías, las prácticas rituales y las nociones de territorialidad devienen en gran medida de la tradición civilizatoria mesoamericana, pero han sido reconfiguradas hasta ser nuevas construcciones culturales. Por otra parte, son categorías que se reconstruyen como parte de procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo, por su densidad significativa, persisten en las concepciones y prácticas sociales. Precisamente las representaciones

8 He insistido más en la caracterización de las entidades anímicas territoriales o Dueños de Lugar que en las que, al menos provisoriamente, llamo entidades celestes, pero puedo decir que en ese espacio del cosmos conviven las antiguas deidades creadoras con el Padre y Madre Eternos, Espíritu Santo, la Virgen y los santos católicos. En muchas ocasiones se ha construido una fuerte asociación entre las figuras de los Dueños y de específicos santos. En otro trabajo (Barabas 1997) señalé que dicha asociación implica también que las entidades celestes católicas comparten la dualidad ética con las entidades territoriales y los especialistas religiosos.

sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de la territorialidad son unas de esas categorías profundas, de larga duración y cambio sutil.

Las categorías nodales que forman parte de ese núcleo duro están también en constante, aunque lento, proceso de reelaboración. Un ejemplo, poco feliz pero real, de ese dinamismo que se observa en numerosos grupos con mayor o menor intensidad, es la internalización de *valoraciones negativas* acerca de la antigua cosmovisión, que comenzó a partir de la evangelización católica colonial, hoy en día agravada por la condena proveniente de las iglesias evangélicas e independientes e incluso por la reformulación de creencias y prácticas vinculadas a la 'religión del monte' que realizan los catequistas de la teología india. Para la Iglesia católica oficial y para las iglesias evangélicas e independientes, las entidades sagradas de la naturaleza y los rituales vinculados con los cerros, cuevas y manantiales han sido y son concebidos como idolatrías o como expresiones demoníacas, por lo que no cesan en su pretensión de erradicarlas. La teología india, también llamada 'iglesia autóctona', no condena estas concepciones y prácticas pero las transforma intencionalmente intentando suavizarlas y retocarlas para hacerlas más compatibles con el catolicismo. Así, por ejemplo, en la región mazateca de Oaxaca, los sacerdotes de la Orden de los Josefinos aceptaban los rituales en las cuevas pero no permitían el sacrificio de las aves, que es parte central de la ofrenda a los *chikones* (dueños). Igualmente, la prédica de los catequistas separaba a los dueños en "benéficos" y "malignos" (los últimos pasaban a encarnar al diablo), alterando así la dualidad ética propia de las entidades sagradas en la tradición indígena (Barabas 2003b).

El monte y las entidades extrahumanas

Los espacios, en particular los del monte, se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales[9] muy poderosas y con gran capacidad de acción, a las que llamo *entidades extrahumanas,* ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales. Se las conoce con distintos nombres: señor, padre, rey o patrón pero el más frecuente es dueño del cerro (del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros) o dueño del lugar. Cada lugar pertenece a una entidad territorial a la que se brindan ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo, provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en los lugares y solicitar su permiso para realizar el ritual que les

9 López Austin (1984) introdujo en la literatura etnológica mexicana el concepto de entidades anímicas de la persona, que me parece muy apropiado también para referirnos a los entes territoriales que moran en la naturaleza. No obstante, el concepto de entidades extrahumanas, que utiliza Alessandro Lupo (comunicación personal) para referirse a los seres del monte, también resulta adecuado ya que los indígenas conciben a los dueños de lugar como personas con poderes extraordinarios.

traerá abundancia y salud. Los dueños son entidades extrahumanas muy sensibles que se ofenden si no son atendidas y envían, en consecuencia, enfermedades y calamidades, además de privar a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con la naturaleza.

Retomando a Eliade (1967) podríamos tratar a los dueños de lugar como hierofanías, irrupciones de lo sagrado –con figura, agencia e intencionalidad– en el medio ambiente que construyen culturalmente los lugares sagrados. Los especialistas religiosos consultados definen a los dueños como un principio, una fuerza o un espíritu que condensa energía y poder. En la Chinantla Baja son concebidos como *nahuales* de gente poderosa y en la región triqui se los relaciona con los espíritus de los antepasados muertos y los santos católicos. Hay coincidencia en que los diferentes dueños son uno que se desdobla en otros para cumplir diversas tareas que constituyen el contradon a los hombres que los propician a través de la ofrenda y el sacrificio. No obstante, también suelen establecerse jerarquías entre el dueño principal, representado en el cerro más alto y los otros dueños delegados en otros lugares. Con frecuencia los dueños son vistos con forma humana y en cuanto a su carácter son concebidos como seres ambivalentes que pueden ser peligrosos, caprichosos y exigentes pero también dadores, justos y protectores (Barabas 2003b). Asimismo, las entidades extrahumanas poseen nahual, esto es, la capacidad de proyectar una de las entidades anímicas de la persona y poseer (o transformarse en) un cuerpo animal o un fenómeno atmosférico con el fin de actuar sobre la realidad, esa capacidad la comparten con los chamanes, quienes se comunican con ellas a través de sus nahuales.

Una noción presente en la mayor parte de los pueblos indígenas de Oaxaca es la separación entre el territorio del Monte, representado por el cerro y el territorio del Pueblo, simbolizado en la iglesia, aunque esa oposición es conciliadora ya que las entidades extrahumanas visitan los pueblos (e incluso las ciudades) y la gente puede llegar a "ver" en el monte el mundo de los dueños al ser transportado a él por el dueño o sus auxiliares durante la vigilia o en sueños, cuando la *tona* sale a viajar por el mundo alterno. El monte es, sin embargo, el territorio propio de los dueños de lugar y otras entidades anímicas auxiliares (como chaneques) que moran en los cerros, manantiales u otras fuentes de agua, barrancas y árboles de un amplio entorno del pueblo. Las cuevas de los cerros son representadas como entradas y salidas de túneles que surcan las entrañas de la tierra comunicando el plano terrestre con el inframundo. La milpa (plantación de maíz) es un lugar sagrado que cada temporada debe ser solicitado y "pagado" con dones al dueño de la tierra. La gente dice que el territorio sagrado de los dueños es "delicado" y "pesado", aludiendo a su cualidad heterogénea respecto del tiempo y espacio ordinarios, "peligroso", por el carácter irritable de las entidades territoriales, en el cual debe evitarse toda trasgresión moral a fin de eludir el castigo presentado como

enfermedad y "encantado", porque aparece y desaparece haciéndose invisible a los ojos de las personas comunes.

Las entidades extrahumanas como personas viviendo en sociedades

Vale aclarar que la interacción con las entidades territoriales en cada encuentro cotidiano o ritual, si bien es singular en cada ocasión, va creando un fondo de sedimentación de representaciones que permite a la colectividad elaborar un imaginario más o menos compartido acerca de las características y fisonomía de esas entidades sagradas. Es así como se llega a imaginarlas como antropomorfas y a su mundo como sociomorfo, adjudicación que no es apriorística, sino que se va construyendo y validando en las interacciones sociales que mantienen. Un ejemplo de la dinámica del imaginario sobre las entidades territoriales es la representación actual del dueño del cerro que tienen los zapotecos de Mitla, zona arqueológica y pueblo indígena muy frecuentados por turistas, visualizado como un norteamericano moderno (Barabas *et al*. 2005).

En un extenso trabajo sobre la etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca (Barabas 2003b), presenté evidencias etnográficas que apoyan mi afirmación de que los pueblos indígenas actuales tienen una concepción *humanizada* y *sociomorfa* del cosmos y de la naturaleza, percibidos como semejantes a las personas y la sociedad y que las relaciones entre los sujetos que viven en los diferentes espacios o niveles del cosmos (cielo, tierra, inframundo) se desenvuelven a partir de la reciprocidad equilibrada. La comunidad en la que se vive y hoy en día las ciudades a las que se migra temporalmente, sirven de modelo para imaginar el supramundo y el inframundo. Los relatos recogidos acerca del espacio celeste dejan ver un imaginario en el que las deidades viven en suntuosas viviendas y tienen mesas de trabajo como las autoridades municipales. En el primer nivel del inframundo al que se accede por las cuevas hay pueblos, ferias alegres y concurridas y los dueños del cerro tienen grandes corrales de animales, lujosas mansiones, electrodomésticos y muchas riquezas en oro y joyas. En el nivel más profundo *viven* los antepasados muertos, en pueblos casi iguales a los del mundo terrestre, pero sin penurias. La estructura social de los otros mundos replica la de la sociedad humana y por ello los dueños tienen familia, mujer e hijos, comen, beben y trabajan recorriendo la tierra por debajo y saliendo por las cuevas de los cerros emblemáticos de los pueblos a los que protegen, a veces en sus caballos. En cada uno de esos mundos alternos se reproduce el sistema político comunitario, esto es, que existe escalafón de cargos político-religiosos de los cuales algunas de las entidades celestes y de las entidades territoriales son los cargueros principales y otras son suplentes hasta llegar al cargo más bajo de *topil*. Tanto las entidades del supramundo como las entidades territoriales que moran dentro de la tierra y

el agua son concebidas casi siempre con figura humana, muchas veces de piel blanca y cabello rubio que viven como personas.

Una investigación realizada en 2006 en el pueblo mixteco de Santa Cruz Mitlatongo (Barabas *et al*. 2015) sobre un complejo ritual agrario de pedido de lluvia, me ha brindado dos evidencias más en favor de la condición humana otorgada a las entidades extrahumanas: una de ellas es el valor reconocido a 'las palabras apropiadas' para dirigirse a cada una de ellas, conocimiento propio de distintos tipos de especialistas y otra es la noción de "ración" (*ta'vi*), como porción de comida y bebida adecuada a la etiqueta de las personas que se les entrega al Viento y a la Lluvia cuando asisten a la fiesta preparada en su honor. Desde mi perspectiva, la reiteración de interacciones sociales con las entidades extrahumanas que pueblan el entorno geográfico lleva a las personas a concebir a esos seres como sujetos humanos, con voluntad e intenciones, con los que construye un campo de relaciones de reciprocidad y de relaciones de poder. En ese contexto cada ritual lejos de ser una reiterada *misce en scene* o una *performance* pedagógica, se convierte en una interacción única entre los númenes y los humanos en los lugares sagrados, regida por un sistema de valor o la ética del don que prescribe el modelo de las relaciones entre los humanos y entre estos y los entes sagrados concebidos como humanos.

Las relaciones entre estas entidades que se manifiestan y controlan el entorno natural y las sociedades indígenas que las imaginan a su semejanza, tanto en lo humano como en lo social, habían sido notadas por la antropología hace ya muchos años (Schaden 1974) y las investigaciones que realizamos en Oaxaca contienen datos y argumentos sobre las relaciones humanizadas entre los seres.

Perspectivismo, analogismo y epistemología relacional

En los últimos años se ha enriquecido el antiguo concepto de *animismo* con diversas relecturas, como el "perspectivismo" (Viveiros de Castro 1992), el "analogismo" (Descola 1996) y la "epistemología relacional" (Bird-David 1999). Un aspecto a destacar es que estas teorías etnológicas contemporáneas han contribuido de manera clave al cuestionamiento de las concepciones dualistas occidentales atribuidas a las cosmovisiones indígenas, tales como naturaleza-cultura o naturaleza-sobrenaturaleza, señalando que la distinción clásica entre naturaleza y cultura no puede ser utilizada para describir dimensiones o dominios internos a las cosmologías no occidentales (Viveiros de Castro 2002). En cambio, las nociones de naturaleza deben entenderse como construcciones culturales de diferentes grupos, tal como señalaba Descola (2001) y muestran nuestras investigaciones publicadas en 2003 (Barabas 2003a, b y c).

En cuanto al animismo, parece preciso poner atención a las relaciones entre las entidades anímicas que se manifiestan corporalmente y controlan el entorno natural y las sociedades indígenas que las imaginan a su semejanza, tanto en lo humano como en lo social. El esquema de identificación que Descola (2005) denominó ontología animista se caracteriza por concebir que todas las especies tienen interioridades similares y corporalidades heterogéneas. Claro está que las cuatro ontologías presentadas por Descola (2005) constituyen tipos ideales que no tienen correspondencia con los colectivos sociales que son las configuraciones culturales concretas atravesadas por la historia, amalgamadas con diferentes tradiciones religiosas e involucradas en los más diversos procesos sociales, económicos y políticos. Pueden servirnos de referencia, pero no explican la totalidad de una ontología como animista, totemista, naturalista o analógica, ni tampoco las singularidades que cada ontología concreta podría imprimir al tipo ideal.

Respecto del animismo, Viveiros de Castro señala una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura, fundada en la atribución de "disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales" (1998: 87-88). Coincide con Descola (2001) en que el animismo puede ser definido como una ontología sociocéntrica que postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no-humanos y antropomórfica, en la medida que atribuye conciencia e intencionalidad de tipo humano a los seres no-humanos. Concuerdo con estas afirmaciones que resultan muy acordes con lo que surge de nuestras investigaciones, sin embargo, considero que en otros aspectos estas teorías inmanentistas pecan de un exceso de generalización.

Viveiros de Castro (1998), por ejemplo, adjudica el perspectivismo o multinaturalismo al "pensamiento amerindio", esto es, un pensamiento general de los pueblos indios del continente. Esta homogeneización no solo parece poco fundada ante la carencia de evidencias etnográficas perspectivistas entre muchos de los pueblos indígenas del continente, sino que desdibuja la existencia de la muy real y probada diversidad de las culturas. Por otra parte, podría decirse que el pensamiento amerindio o la ontología animista atribuidos a los aún llamados por la etnología "pueblos primitivos" (de América o del mundo) son rótulos que, no por ser menos incorrectos, van más allá de las muy criticadas nociones decimonónicas de "mentalidad prelógica" o "pensamiento salvaje". De las oportunas críticas realizadas por Álvaro Pazos (2006 y 2007) a algunas obras de estos autores[10] quiero recuperar aquella en la que señala que la diferencia entre las ontologías animista o perspectivista y naturalista, atribuidas una al pensamiento primitivo y la otra al pensamiento racional, se derrumba cuando múltiples evidencias muestran que las formas de experiencia animista son numerosas en la sociedad occidental del presente. Por otra parte,

10 Ver las interesantes críticas que le formula Miguel Bartolomé (2015) a las ontologías diseñadas por Descola como tipos ideales del pensamiento premoderno.

caracterizar a la sociedad occidental moderna por el objetivismo, implica endosar a esta y a su historia, lo que es más bien una característica del pensamiento científico y teórico.

Más cercana a mis ideas es la relectura que hace Nurit Bird-David (1999) del animismo en términos de una "epistemología relacional", en la que la persona (humana o extrahumana) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente. A través de la exposición del clásico trabajo de Edward Tylor (1871) y de otros autores posteriores sobre animismo, critica la dicotomía positivista decimonónica espiritual-material, cultura-naturaleza que atribuye a la "mente primitiva" características infantiles y erróneas que otorgan alma y vida a objetos y seres inanimados. Parte para su relectura de la teoría de la persona "dividual" de Strathern (1988), esto es, que la persona se construye con base en relaciones sociales en el seno de interacciones sociales y también en el contexto de relaciones de intercambio o reciprocidad entre las personas y el medio ambiente objetivado.

La epistemología relacional trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medioambiente, pero entendiendo que estos mantienen esas relaciones sociales con otros seres no porque, como apuntaba Tylor (1871), los consideren *a priori* personas, sino porque crean con el medio relaciones humanizadas de reciprocidad que construyen a esos entes como personas tal como lo hacen con la gente. Así, el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente permite la construcción de la persona y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social. En la epistemología relacional el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con el entorno e implica una construcción participativa ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización. Estas experiencias a las que acude la epistemología relacional son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye a esas entidades socialmente.

Ya he señalado que la reciprocidad, en toda la gama que va desde la donación altruista hasta el intercambio equilibrado diferido, es un modelo de relaciones vigente en todos los campos de la vida social indígena, sustentado en la donación recíproca y generalmente equilibrada de ayuda y bienes que se manifiesta como el motor de la vida social y de la relación humano-extrahumano, por lo que puede ser elevada a la categoría de un sistema de valor que prescribe el modelo de las relaciones entre los humanos y entre estos y los entes extrahumanos concebidos como humanos (Barabas 2003a). En esa sociabilidad de dones la ofrenda, el sacrificio y la recompensa en bienes materiales y no materiales, son las formas culminantes. La gente ve a los entes territoriales como amigos y parientes

(o como enemigos), conversan con ellos en términos familiares o mediante las palabras especializadas del chamán y los eventos rituales que los convocan son los asuntos familiares y comunales principales que mantienen el sentido de identidad colectiva. Coincido con Bird-David (1999) en que la reciprocidad es el eje de una epistemología que conjuga las relaciones entre la persona, la sociedad y el medio ambiente. En este sentido, la epistemología relacional es la que, desde mi punto de vista, mejor llega a explicar la visión y práctica indígena del mundo porque permite entender con mayor claridad la relación construida entre las personas y sus deidades, a las que se antropomorfiza y sociomorfiza en cada interacción mediante la práctica de la ética del don.

Etnoterritorios simbólicos

En el año 2001, al iniciar la investigación sobre lo que he llamado etnoterritorialidad simbólica,[11] decidí tomar distancia de las categorías externas que atañen al ordenamiento territorial –constituidas por el Estado– como son las agrarias o las político-administrativas (municipales) y me acerqué a las representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con la cosmovisión y la lógica propias de cada cultura. Lo anterior no porque las categorías generadas desde el Estado no sean importantes en la construcción de la territorialidad indígena, todo lo contrario, como lo demuestra, por ejemplo, la apropiación y reelaboración indígena del municipio castellano como forma de gobierno propio (Barabas 1998), sino porque buscaba las concepciones propias sobre el territorio generadas en estas culturas alternas a las occidentales.

La territorialidad ha sido estudiada por la geografía humana, la geografía del paisaje, el medioambientalismo, la historia de las religiones, entre otras especialidades. Esta última y la etnología, después de las aportaciones claves de Eliade (1967), Otto (1965) y Leenhardt (1961), entre otros, sobre lo que podríamos llamar *espacios sagrados*, se habían alejado de la temática. Recientemente se ha reabordado desde la fenomenología y desde otras variadas perspectivas analíticas,[12] lo que ha venido a complejizar y enriquecer la interpretación de los territorios como sistemas de símbolos, cuya existencia simbólica tiene tanto peso como su existencia fáctica, ya que puede servir de fundamento para determinar linderos y fronteras cuando estos han sido históricamente alterados, pero conservados en la memoria colectiva y en el uso ritual.

---

11 Durante 2001 y 2002 coordiné, a nivel nacional y en Oaxaca, la investigación sobre *Territorialidad Simbólica, Santuarios y Peregrinaciones* en el contexto del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (INAH-CONAHCYT).

12 Pueden consultarse: Ericksen (1980), Soja (1985), Myers (1986), Smith (1990), Aveni (1991), Rodman (1992), Gupta y Ferguson (1992), Hirsch (1995), Schama (1995), Feld y Basso (1996), Casey (1996) y Jolivet (2000).

Espacio es una categoría diversamente conceptualizada por las ciencias sociales contemporáneas. Algunos especialistas lo consideran como una suerte de contenedor neutral en el que se van inscribiendo concepciones, creencias, prácticas culturales y memoria histórica (Gupta y Ferguson 1992, Giménez 1999). Para otros más, de orientación fenomenológica (Casey 1996), el espacio tiene un sustrato de significaciones preexistentes dado por la excepcionalidad de los fenómenos geográficos que son aprehendidos por la sociedad y pasan a integrar simbolizaciones posteriores. En este caso el espacio es concebido como otro actor partícipe en la construcción de significados culturales. Desde mi perspectiva, el espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de significación y las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales.

Territorio es utilizado tanto por la geografía cultural como por la antropología como concepto que reúne al espacio con el colectivo, y ha sido entendido como la parte del espacio que una colectividad considera como propio (Valvuende 1999). Es el ámbito que se crea cuando el colectivo inscribe en el espacio tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas diversas de organización social. Sobre un espacio geográfico se va construyendo un territorio cultural nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional; por ello, un dato significativo en el estudio de la territorialidad es la toponimia propia que puede aludir a concepciones cosmológicas, a características del medio o a hechos remarcables ocurridos en el lugar. Al ser culturalmente construido, el territorio es socializado (Escalera 1999), valorizado y apropiado simbólica e instrumentalmente por la sociedad (Raffestin 1989). Giménez (1999) advierte que se trata de un valor de cambio que implica relaciones de poder y negociaciones de significado. En efecto, los significados que se crean sobre los lugares del territorio cultural se negocian entre los actores o, más aún, diríamos que la conciliación de significados sobre lugares se establece mediante la articulación de los diversos discursos sociales y prácticas colectivas.De estas apreciaciones resulta que el territorio es factor de disputa y de relaciones de poder entre grupos, no sólo en términos de recursos escasos y preciados por los que se compite sino también como construcción simbólica en la que el poder y la negociación se ejercen también en las relaciones con lo sagrado.

El proceso de apropiación del espacio, que lo convierte en territorio, es de carácter simbólico pero también material o instrumental porque ambos aspectos están presentes en las sociedades concretas. Cuando escogemos para el análisis una aproximación simbólica es fundamental considerar los componentes valorativos, culturales y afectivos colectivos, aunque no debe perderse de vista que el territorio es internamente heterogéneo, estratificado y diversamente cualificado. Es por todos

reconocido que los pueblos indígenas perciben y valorizan la tierra y el territorio como espacios sagrados, aun cuando paralelamente tienen otras valoraciones seculares. En este ensayo se ha privilegiado la apropiación sacralizada del etnoterritorio, lo que no quiere decir que este no pueda ser definido y delimitado a través de otras categorías ajenas a lo sagrado, ni que todas las vivencias de los actores individuales y sociales en el territorio sean sacralizadas.[13] Tal vez sea oportuno destacar que, más allá de las diferencias de enfoque, la mayoría de los actuales estudiosos del tema coincide en conceptualizar el territorio como un sistema de símbolos, una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos trasmisibles culturalmente.

He preferido el uso del concepto territorio más que el de *paisaje* porque no es sólo el inmediato a la percepción sino también el de mayor amplitud, que es reconocido en términos de límites y fronteras. Sauer (Hirsch 1995) en los años sesenta fue pionero al entender el paisaje como una creación cultural, diferenciándolo de la naturaleza. Los estudiosos de la geografía humana, en particular los de orientación fenomenológica, suelen privilegiar hoy en día el concepto de paisaje por sobre el de espacio o territorio, adjudicándole a aquel un carácter concreto, perceptual, vivencial y próximo que evidencia la relación humana afectiva con el espacio. El paisaje es señalado como típico de un área y del pueblo que la habita e igualmente los habitantes se identifican y son identificados con ciertos paisajes como emblemas de su tierra y su identidad. Al simbolizar el "terruño", tal como señala Giménez (2001), se convierte en geosímbolo, a la vez metonimia y emblema del territorio. Por otra parte, paisaje parece tener connotaciones más estéticas y menos políticas que territorio, pero además tiene contenidos geopolíticos y alude a la existencia de fronteras con lo que permite incluir en el concepto la cuestión de los derechos territoriales de los pueblos que habitan los territorios. La naturaleza o el espacio pueden ser concebidos sin límites, pero los territorios habitados históricamente sí los tienen, tal como dejan ver en México los Códices, Mapas, Lienzos y Títulos Primordiales, así como también la ritualidad y la narrativa.

Los territorios culturales o simbólicos que habitan los grupos etnolingüísticos pueden ser llamados *etnoterritorios*[14] y entendidos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no

---

13 Los aspectos geográficos, medioambientales, económicos y políticos involucrados en el estudio del territorio, sus recursos y formas de posesión o tenencia no serán tratados como temas de estudio en esta ocasión, aunque ciertamente están implicados en la construcción simbólica del territorio.

14 El uso explícito del término "ethnoterritorial" se encuentra en un artículo de Rudolph y Thompson (1985) y el de "política etnoterritorial" en la publicación española como libro, en 1992. Sólo vagamente puede establecerse una relación entre el uso del término por parte de estos autores y el explicitado en estas páginas así como en mis anteriores trabajos sobre el tema.

sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio es el territorio culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo del tiempo[15] y remite al origen y la filiación del grupo en el lugar.

La *etnoterritorialidad* es un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente. Una categoría principal en la construcción nativa de la etnoterritorialidad es entonces la que reúne tiempo, espacio y sociedad, *Historia de un pueblo en un lugar*, que resulta ser el soporte central del proceso de identificación y de la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que estos les legaron (Barabas 1997).

Al pensar el territorio como culturalmente construido y apropiado debe reconocerse al *lugar* como una noción fundamental. El lugar es una categoría privilegiada por los fenomenólogos estudiosos de la territorialidad porque se circunscribe al ámbito de la vivencia individual e interpersonal, ajenas a la abstracción conceptual. Algunos de sus defensores dicen que el lugar sintetiza el encuentro entre tiempo y espacio (Casey 1996), otros que el espacio, al semantizarse, se construye socialmente como lugar[16](Gupta y Ferguson 1992). Debemos convenir en que para los actores sociales indígenas no hay territorios abstractos sino aquellos marcados por lugares poderosos, tatuados por las gestas de los héroes míticos y los rituales que los cargan de significados sagrados. Es preciso agregar que los lugares sagrados que constituyen el territorio cultural pueden tener unidades interiores de significado que son las *marcas* o huellas; sitios cargados de potencia del numen por contacto (por ejemplo, huellas de los pies del numen, del caballo, del malacate o la huella sinuosa de la culebra).

A partir de los datos etnográficos se puede señalar que los lugares y las entidades del lugar no son concebidos como poseedores de cualidades unívocas ni preestablecidas, sino de potencialidades duales que dependen de cada particular encuentro con los humanos. Así como no existe una ofrenda que sirva para todo tipo de rito o situación, sino que la composición de cada una depende del ritual y de la voluntad expresa de la entidad sagrada, tampoco existe un proceder fijo de los dueños para toda circunstancia, sino que este depende del contexto y de las condiciones de cada interacción. Es la experiencia concreta de lo sagrado vivida en el lugar y la representación del cosmos transmitida como sustrato en los mitos,

---

15 Si bien esta investigación no ha tenido como propósito rastrear la construcción histórica de la región, ni de las unidades sociopolíticas prehispánicas o las coloniales, el anclaje en la historia es central en los procesos de construcción etnoterritorial.

16 En este aspecto aluden a la polémica que sostienen estos autores, entre otros, sobre la prioridad de la construcción del concepto territorial o la prioridad de la vivencia del lugar.

rituales y otras prácticas sociales, lo que crea ese campo de significado concretizado en el lugar.[17] Los lugares emblemáticos y sus marcas son elementos topográficos que funcionan, siguiendo a Giménez (1999), como monumentos y resúmenes metonímicos, por lo que se convierten en centros mnemónicos de cada cultura. La gente desarrolla imágenes cognitivas o mapas mentales (Douglass 1999) de los lugares y la relación entre ellas traza redes y construye fronteras territoriales. En relación con los lugares y los eventos significativos allí ocurridos, se clasifica el territorio y se organiza la geografía natural como un código de señales que sirve para recordar. De allí que, como propone Myers (1986), el mito de las hazañas del héroe en el lugar legitima la posesión histórica y actual del mismo.

Un modelo para la representación del territorio

Estudios comparativos permiten aseverar que en numerosas culturas las orientaciones generales se organizan en dimensiones horizontales y verticales y que estas se reflejan en las cosmologías y en la concepción del espacio humano (Altman y Chemers 1980). La dimensión *vertical* con frecuencia genera la concepción de espacio tridimensional dividido en planos: arriba, medio y abajo, muchas veces comunicados entre sí a través del centro; y la dimensión *horizontal*, por lo común representada como cuadrángulo, rectángulo o romboide pero también como círculo, organiza las orientaciones: centro y frontera (periferia, límite). Retomando estas consideraciones generales para las culturas de ascendencia mesoamericana, observamos que el modelo de representación del espacio en dimensiones verticales y horizontales nos permite entender la dinámica de construcción-apropiación de los etnoterritorios y las representaciones sobre el espacio presentes en la cosmovisión, la narrativa oral y los procesos rituales, categorías de análisis escogidas en razón de que la búsqueda iba encaminada a investigar la etnoterritorialidad simbólica.[18]

Ese modelo de representación espacial es el *quincunce* y sigue siendo la concepción del espacio-cosmos que tienen los pueblos indígenas actuales. La

17 Acerca de la especificidad de cada lugar, son claras las palabras de un médico tradicional de la Sierra Norte zapoteca (2002): "lo que sucede en cada caso depende de los dueños de cada lugar; nosotros tenemos que hablar con ellos, bonito, para que el dueño nos hable en el sueño y nos diga qué es lo que quiere, y entonces nosotros tenemos que cumplirle y darle lo que nos está pidiendo y él dirá si le gustó, si lo recibe. Todo es de acuerdo a cada lugar, hay lugares donde corre agua, húmedos, con mucho aire, o calor, y entonces la curación será diferente de acuerdo con el lugar."

18 Vale aclarar que para los fines del análisis he seccionado la realidad vivida y considerado sólo los aspectos simbólico-religiosos de las múltiples relaciones que los indígenas mantienen con sus medios ambientes históricos, sin mencionar entonces otras dimensiones igualmente importantes, entre ellas los etnoconocimientos sobre clima, cultivo de especies, flora, fauna y otros recursos.

tierra es concebida como una isla o una superficie flotando sobre agua subterránea y en las cuatro orientaciones cardinales (E-S-O-N) que son las cuatro esquinas en que se encuentran los sostenes del mundo; númenes representados como vientos, árboles, columnas, cerros, ancestros, dueños de lugar, que intersectan los tres niveles del cosmos y que se asocian con ciertos vientos, colores y augurios y un centro por donde pasa la columna universal o *axis mundi,* representada como árbol, cuerda, escala o cruz que conecta supramundo, superficie e inframundo. La cardinalidad es, entonces, una de las categorías nodales en la estructuración del espacio como territorio y en la ubicación de las personas en él y, como ya señalara López Austin (1984), para el tiempo histórico, en las culturas del ámbito mesoamericano las cuatro orientaciones y el centro estructuran el universo cósmico, la naturaleza, el mundo social y el cuerpo humano. Hacia las cuatro esquinas del mundo desde el centro se dirige toda plegaria y acción ritual, por igual en el espacio del monte, el pueblo, la milpa y la casa, para todo pedido de permiso y todo "pago" (ofrenda y sacrificio) por lo solicitado. Cada acto ritual se dirige primero y por último a las cuatro esquinas, los cuatros Dueños o los cuatro vientos.[19] El *centro*, que interseca el espacio de arriba, del medio y de abajo y desde donde se marcan las fronteras, suele construirse como *lugar sagrado*, sea montaña, árbol, manantial o templo, a partir del cual se marcan las otras direcciones. Representa el corazón o el ombligo el lugar más sagrado porque es el punto de contacto entre cielo, tierra e inframundo pero también el más peligroso ya que en él pueden cruzarse los vientos y los remolinos. Centros y fronteras están conectados por *redes,* que pueden ser caminos, migraciones fundadoras, rutas de peregrinaciones hacia santuarios o el camino de los muertos por el inframundo. En cuanto a la dimensión vertical, es importante recalcar que en las culturas de raíz mesoamericana supramundo e inframundo estaban a su vez integrados por trece, siete o nueve pisos o niveles, respectivamente, aunque en la actualidad estas concepciones se han simplificado. No obstante, sigue siendo fundamental el valor otorgado a la altura, al cerro más alto, que más se acerca al supramundo.

Centros, santuarios naturales y santuarios construidos

Los niveles de reconocimiento que tienen los grupos etnolingüísticos de sus etnoterritorios en la actualidad pueden ser globales (étnicos, regionales y

19 En los rituales mazatecos de curación, el *chjota chiné* nombra los cuatro puntos cardinales, los cuatro Dueños, los cuatro Cerros y Cuevas y los Cuatro Santos de los alrededores, ya que las enfermedades son causadas por los Dueños ofendidos por el mal uso de sus lugares. Durante un ritual agrícola mixe, el *xemabie* coloca "tres cigarros encendidos en el suelo, como una ofrenda a los tres *aná* (*po: b aná*, trueno blanco; *caps aná*, trueno rojo y *pu:c aná*, trueno negro...). El pescuezo del ave se coloca sobre los sacos de la semilla de maíz que será sembrada y se le sacrifica con las siguientes palabras: ...agradezco a los cuatro vientos, el viento verde (norte), el viento gris (sur)..." (Lipp 1983: 90-91).

subregionales) o, con mayor frecuencia, locales (comunitarios o municipales), pero en ambos casos se reconoce la existencia de *fronteras* y de puntos geográficos que por su densa carga simbólica marcan *centros*.

El centro es un sitio que tiene significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades territoriales o de algún santo aparecido. El centro se define como "centro cósmico" (Valdés del Toro 1993) porque es un punto de *densificación significativa* que resulta vital para el grupo, que tiene un imaginario sobre él y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos y de afectividad y confianza. Estos puntos referenciales suelen ser concebidos como *lugares sagrados* marcados por las huellas de los héroes fundadores, son socialmente emblemáticos y tienen gran poder convocatorio. Entre las culturas indígenas de Oaxaca y de otros estados, los centros o lugares sagrados principales suelen ser ciertos *cerros* que condensan múltiples significados, como dejan ver las narrativas sobre ellos y los rituales que allí se realizan.

A los lugares sagrados de reconocimiento y convocatoria colectivos, que son centros de los etnoterritorios, les he llamado santuarios.[20] Los *santuarios* son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de articulación social intra e interétnica. Para que exista un santuario, señala Velasco Toro (1999), deben darse ciertas características significativas que permitan su conversión de sitio común en lugar sagrado. Tiene que ocurrir un hecho maravilloso que legitime su carácter numinoso y de origen al mito fundacional y al culto posterior. Es entonces cuando el lugar adquiere sus poderes mágicos, curativos, protectores o milagrosos y se convierte en santuario: un lugar de convergencia de creyentes que buscan milagros.

La diferenciación que establezco entre *santuarios naturales* y *santuarios construidos* no se basa en las devociones que guían a los fieles ya que estas pueden ser múltiples y no contradictorias (a las entidades territoriales, a los ancestros, a los ejemplares católicos, a todos ellos), sino en las características externas del santuario (existencia o no de edificios religiosos) y en el control de la iglesia o ausencia de él en los santuarios naturales, sobre las calendarizaciones y las devociones efectuadas en el santuario. Los referentes de los primeros son los lugares sagrados naturales (el cerro, el árbol, el manantial, la cueva, formaciones rocosas peculiares, etc.) que no tienen templos, cuando más piedras, cruces u oratorios y que no son tomados en cuenta por la iglesia, en tanto que los construidos se asientan en templos e iglesias, forman parte de la práctica católica popular y son manejados por la iglesia. A pesar de las diferencias entre ambos, los

20 Ver: Carmagnani (1988) y Prat (1989).

rituales desarrollados en ellos muestran frecuentemente la articulación semántica entre las entidades territoriales autóctonas y los santos católicos.[21] Pero, lo que quiero enfatizar ahora es que tanto los santuarios naturales como los construidos o devocionales brindan a los fieles las condiciones para construir referencias culturales territoriales.

Una de las vías para identificar santuarios naturales es hacer la etnografía de la narrativa sobre lugares sagrados, otra es realizar la de los procesos rituales que en ellos se practican en diferentes épocas del año. Es importante señalar que entre los pueblos originarios de Oaxaca cualquier ritual que se realice siempre consta de un rito previo de pedido de permiso a la entidad extrahumana para realizarlo y de un rito posterior para saber si ha aceptado las ofrendas entregadas; esto es, que el rito principal va precedido por un umbral de entrada, sucedido por un umbral de salida y culminado con el convivio entre los humanos y los extrahumanos. Los rituales[22] relacionados directamente con la territorialidad, sean privados o públicos y dirigidos, o no, por un especialista religioso, son: los del ciclo vital, los propiciatorios, los adivinatorios y los conmemorativos. Los del ciclo vital que se relacionan con los cerros, las cuevas, los manantiales y otros lugares del etnoterritorio son principalmente los de fertilidad, nacimiento y fortalecimiento, que ya he mencionado y los de muerte. En cuanto a estos, registramos entre los chatinos un rito funerario en el cual el alma comienza su viaje en la cueva de la Neblina en Zenzontepec y llega hasta la necrópolis de Mitla y otro, en la comunidad de Yolotepec, que parte del paraje Llano de las Redes donde se deja en una red el ajuar y todo lo necesario para el viaje del difunto, primero por diferentes lugares –nombrados– sobre la tierra y más tarde por otros sitios en el inframundo hasta llegar al mundo de los muertos.

Entre los propiciatorios se encuentran los de *pedimento*, que buscan obtener distintos bienes como lluvia, cosecha, ganado, salud, fertilidad, suerte, buen desempeño como autoridad, conocimiento chamánico, buen camino de migración, protección, dinero y bienes materiales. En cuanto a estos, es frecuente que se elaboren símiles de lo que se va a pedir (un camión hecho de barro, por ejemplo) y se coloquen en altares naturales en las cimas de los cerros más altos. Otros ritos propiciatorios son *terapéuticos* porque propician la recuperación de la salud (del ánima o *tona)* y de *daño* (pedido de enfermedad). Un importante rito terapéutico del susto, el espanto y el daño, que deja ver la gran importancia de la noción de quincunce, es la *mixa* o mesa sagrada de los mazatecos, que reproduce el cosmos y que en algunos relatos aparece cargada por *Jchún Majé*, la Dueña del agua. Dice

---

21 Respecto de este tema versa el libro de Félix Báez-Jorge publicado en 1998.

22 Esta clasificación operativa incluye los rituales relacionados con la territorialidad, lo que de ningún modo agota la gama de procesos rituales que se llevan a cabo en las comunidades indígenas (Barabas 2003c).

Manrique (2010) que representa el centro del mundo, se orienta hacia el este y está enmarcada por dos arcos, uno es la entrada al cielo y el otro la entrada al mundo del interior de la tierra. A las cuatro patas de la mesa –las cuatro esquinas– se amarran ramas y flores, que más tarde se llevan a sembrar para fortalecer al enfermo y dos guajolotes o gallos cuya sangre se ofrece a los *chikones*.

Durante los estados alternos de conciencia que producen los hongos el *chjota chiné* y el enfermo recorren los cuatro rumbos del 'mundo otro' donde moran los dueños, buscando el lugar donde se quedó atrapado el espíritu. Una vez ubicado, se preparan los envoltorios que contienen diversos objetos y alimentos como ofrenda y se entierran en las cuatro esquinas y la entrada de la casa, con el fin de pedir permiso a los dueños del lugar para realizar el ritual terapéutico. Después el especialista realiza un recorrido en torno a la *mixa*, desplazándose del centro al oriente, al sur, al norte, pasando por el centro, de allí al poniente y de este nuevamente al centro para allí 'amarrar', unir, el trayecto cósmico. En este camino va nombrando a los *chikones* y los lugares de cada rumbo. Cuando llega al centro acomoda los platos de comida y las ofrendas que se entregan como pago al *chikón* para que suelte el espíritu. Más tarde, durante el "convivio" se consume la comida de la ofrenda y se entierran en el cerro de la Adoración los paquetes o envoltorios de pedimento; ofrenda preparada de acuerdo con las exigencias del *chikón*. Por último, se arroja hacia oriente y poniente medio kilo de cacao (considerado dinero) como último pago al dueño de lugar.

Los ritos para la realización de augurios se llevan a cabo en los cerros más altos a comienzo de cada año y en algunas cuevas particulares para pronosticar el clima del año, la calidad e intensidad de las lluvias y otros augurios, como diagnósticos de enfermedades y terapéuticas. Muchas veces son las autoridades municipales, junto con los chamanes o Ancianos, quienes realizan estos rituales en cerros y cuevas y consultan a los antepasados o a los dueños del lugar como oráculos. Conmemorativos[23] son los rituales de acción de gracias por los pedidos concedidos y otras ceremonias que celebran periódicamente los eventos significativos para la comunidad o el grupo, como las fiestas patronales y la fiesta de los muertos.

La temporalidad de los principales procesos rituales colectivos se distribuye: a) entre el 1 y 6 de enero, para sacralizar el cambio de autoridades y propiciar su buen desempeño, para observar los vientos, las nubes y hacer augurios sobre el clima del año; b) en los primeros días de mayo o coincidente con la Santa Cruz, para el pedimento de lluvias y abundancia (a veces como oráculo) y c) entre fines de octubre y el 1 de noviembre para agradecer las primicias y recibir

23 Turner (1980) establece la diferencia entre dominio ritual y ceremonial señalando que el rito implica siempre un proceso de transformación de la posición o condición de los que lo realizan, en tanto que la ceremonia conmemora, confirma y renueva periódicamente un estado o una situación.

a los antepasados. Además, se acude a estos santuarios en días específicos de cada semana durante todo el año para realizar ritos terapéuticos o de daño y de adquisición de poderes chamánicos.

Los referentes de los santuarios naturales que forman parte del "complejo cerro" son: *montaña, fuentes de agua, cuevas y árboles* que se representan desde la época prehispánica en la montaña sagrada (López Austin y López 2009). Cada comunidad, incluso las localidades más pequeñas, tiene sus propios lugares sagrados, pero los *cerros* más altos son emblemáticos y marcadores territoriales e identitarios de todo un grupo o gran parte de él como, por ejemplo: el *Zempoaltépetl* de los mixes, el *Chikón Tokosho* de los mazatecos, el cerro Blanco de los zapotecos del Istmo y el cerro Verde de los chocholtecas.

A lo largo de la historia la montaña sagrada, representada en el *altépetl* (cerro-agua), ha sido el símbolo emblemático del señorío o el pueblo, haciendo referencia a los ancestros tutelares, a los nahuales y, más tarde, a los santos patronos; todos ellos concebidos como protectores, donadores y defensores de territorios y sus límites. Los habitantes de cada pueblo construyen una relación filial con el cerro más alto o peculiar de su entorno geográfico, que suele ser imaginado como reservorio de agua y de todo tipo de bienes naturales –lo que los arqueólogos llaman un cerro de "*mantenimientos"* –y también, en la actualidad, oro, joyas y dinero que las entidades extrahumanas poseen y entregan, eventualmente, a los humanos. En cada cultura de Oaxaca hemos detectado mediante la narrativa al menos un cerro emblemático que es concebido como montaña de mantenimientos y como entrada al inframundo donde moran los dueños de lugar y a mayor profundidad los difuntos. Algunos cerros son vistos como parejas, aunque se ubiquen muy separados uno de otro y en muchos casos son protagonistas de historias de amor (Barabas 2003b).

Al interior de los cerros se accede por las *cuevas* concebidas como entradas a los diferentes niveles del inframundo, que son también un símbolo polifónico de la civilización mesoamericana (Broda 2000, Broda y Gámez 2009), en las que se realizan diversos rituales de iniciación, adivinación del clima, pedimentos de salud y enfermedad o que aluden a la fertilidad ya que en su interior suele haber brotes de maíz u otras plantas. Los cerros y las cuevas no pueden ser separados de sus fuentes *agua:* lagunas, manantiales, ojos, nacimientos y escurrimientos de agua, donde moran los dueños y dueñas del agua que alimentan las milpas y cuidan las *tonas* de las personas. El agua y la culebra conforman un concepto mesoamericano que tiene especial significación en Oaxaca. La culebra, en sus diferentes fisonomías (cornuda, alada, de colores, emplumada, muy grande o pequeña), suele ser la figura con la que se manifiestan el dueño del cerro (del agua, del rayo) y su *nahual* (animal o fenómeno atmosférico en el que se transforma el chamán). Gran cantidad de mitos de fundación y de privación, especialmente

entre los zapotecos,[24] tienen como protagonista a la culebra y cuentan sobre las riquezas y abundante agua que había hasta que la mataron y el dueño del cerro se llevó el agua para otro lugar. El árbol sagrado, muchas veces ubicado en la cima del cerro, representa el *axis mundi* pero también la fertilidad, la abundancia, la salud y, en ocasiones, el origen de los linajes. Entre los zapotecos es frecuente la ritualidad vinculada con el árbol sagrado, al que llaman Cruz Verde o Árbol de Cristo. Se trata de árboles cuyas ramas muestran la forma de la cruz y se los considera sagrados porque "si se cortan sus ramas sangran y vuelven a crecer." Estas cruces suelen estar asociadas con manantiales o con lagunas donde se realizan rituales terapéuticos, pedimentos de lluvia y abundancia los primeros días de mayo.

En estrecha relación con los santuarios construidos o devocionales encontramos la narrativa *aparicionista* de los ejemplares católicos –cristos, vírgenes y santos– que dejan huellas de su presencia en la geografía y eligen el lugar donde se fundará su templo y el pueblo del que serán protectores. Estos relatos, conocidos para la época colonial y contemporánea, son *fundacionales* porque dan origen a santuarios y a nuevos pueblos. Mucho puede decirse acerca de los significados simbólicos, sociales, políticos y geopolíticos de las apariciones milagrosas en Europa y América Latina (Barabas 1997 y 2006); por el momento sólo quiero resaltar que en Oaxaca los santos aparecidos, muchos de los cuales se convierten en Santos Patronos que son objeto de importantes mayordomías o fiestas colectivas, se dejan ver en lugares (fuentes de agua, cuevas, cerros y árboles) que ya eran santuarios naturales o al menos lugares sagrados de conocimiento local y, en ocasiones, son identificados con el dueño del lugar y su nahual la culebra. En todos los casos que conocemos, los santos aparecidos resultan fundamentales en la construcción de identidades y territorios étnicos, ya que retoman el papel fundador y sacralizador del territorio y del pueblo al que eligen que antes desempeñaban y aún desempeñan, los ancestros y las entidades extrahumanas (Barabas 2003b y 2006).

Narrativas fundacionales del territorio

Los relatos *fundacionales* narran la radicación de un pueblo en un territorio particular que le es concedido como propio. Fundar significa trazar desde un centro límites orientados, en este caso cardinalmente y hacer de un espacio salvaje un espacio humanizado mediante la alianza con las entidades territoriales. Los relatos de fundación son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca y

24 Entre los zapotecos del Valle son frecuentes los relatos de la culebra como guardiana de los pozos de agua y las lagunas donde vive el rey *niza*, el dueño del agua (Barabas 1997 y 2006).

sacraliza el Lugar y al Pueblo que ha de habitarlo. La gesta fundacional a veces transcurre en el cerro emblemático del grupo que opera como metonimia del etnoterritorio o en los cerros principales y otros accidentes topográficos, donde el númen deja sus huellas y crea-nombra los lugares y sus recursos. Algunas narrativas se relacionan con la búsqueda colectiva de un lugar propio para radicar y con la fundación de la comunidad o el etnoterritorio, después de una más o menos prolongada migración del grupo. En otros casos, como entre los reyes mixtecos, son las competencias entre las entidades extrahumanas las que determinan la extensión y poderío de cada etnoterritorio (Barabas 2006). Por ejemplo, el mito fundacional del rey cuicateco se desenvuelve en el cerro Mujer, el del rey Chatín en el cerro Gavilán y otros lugares sagrados de la subregión Alta chatina, el del rey *Kong Hoy* o *Kontoy* en el cerro *Zempoaltépetl* y otros cerros y cuevas del etnoterritorio mixe y el de *Fane Kantsini* en el cerro de Jilotepequillo y otros cerros emblemáticos de un territorio chontal mucho más amplio que el que poseen en la actualidad (Barabas 2003b).

Las entidades fundadoras pueden ser por igual antepasados ilustres míticos o mitificados, a veces llamados reyes, dueños de lugar o santos y vírgenes que se hacen Patronos. Tanto unos como otros nombran los lugares y parajes y dejan sus huellas en el paisaje, lo que constituye el acto de fundación y demarcación territorial, pero los cuerpos de relatos en los que los reyes y sus nahuales delimitan etnoterritorios transcurren en tiempos más antiguos, en tanto que los relatos de los ejemplares católicos se ubican a partir de la evangelización colonial y son fundadores de comunidades locales. En este mismo apartado habría que considerar los numerosos relatos de antiguas campanas, a veces "encantadas" (invisibles) en los cerros y en las ruinas de los antiguos pueblos, que son típicamente fundadores de nuevas comunidades.

A grandes rasgos podemos separar los relatos fundacionales en:

a) *Migratorios*: entre míticos e históricos, narran la migración –en cierta forma peregrinación– de un pueblo en busca de un sitio señalado como "lugar prometido", al que se llega bajo la guía de jefes (ancianos sacerdotes) a quienes las deidades o los antepasados envían sueños, revelaciones u oráculos que señalan el camino y constituyen augurios. Con frecuencia la prolongada migración incluye residencias temporarias en lugares que parecen ser adecuados, aunque más tarde demuestran no serlo, por lo que el grupo reinicia el camino hasta que un hecho excepcional esperado les indica que han llegado al lugar de fundación. Cuando se trata de relatos migratorios fundacionales del etnoterritorio, los lugares abandonados por el grupo principal pueden constituir pueblos fundados donde se asientan otros sectores de la etnia u otros grupos. Es el caso del relato de los hermanos cuicatecos Teutil y Papaloctipac, que migran largamente con su gente fundando numerosos pueblos cuicatecos (hoy existentes) pero también otros, como Mazatlán

Villa de Flores y Ayautla, después ocupados por mazatecos. El relato recogido entre los zoques 'chima' de San Miguel Chimalapas, Oaxaca, narra la migración mítica dirigida por los ancianos zoques desde Copainalá en Chiapas hasta el lugar elegido por el Santo para la fundación de San Miguel. Las narraciones migratorias también suelen brindar datos puntuales sobre características e hitos geográficos del etnoterritorio reflejados en la toponimia propia, como muestran decenas de narraciones colectadas en los valles y sierra norte zapoteca, en la Chinantla Baja y en la región mixe.

b) *El águila que roba y come niños*: los episodios del águila comeniños son comunes a cuicatecos, chinantecos, mazatecos, zapotecos de la sierra norte, mixes, chontales, triquis y tacuates. El mitema es bastante similar en las numerosas versiones y aparece en el contexto de una migración de lugar en lugar en busca del sitio definitivo para la fundación del pueblo. Están en un sitio, aparece el águila, roba y come a los niños dejando sus huesos en las cuevas y tienen que continuar el camino aun cuando logren vencerla con su astucia colocándose canastos (chiquihuites) sobre la cabeza, para que el águila se los lleve en lugar de los niños o para que no los vea. El mitema aparece en el ciclo de los gemelos chinanteco que vencen al águila y le roban los ojos para convertirse en sol y luna y se relata también como parte de las hazañas del *chikón Tokosho* mazateco quién, al burlar al águila hizo posible a su gente residir en el territorio de alta montaña que Dios le había dado a cambio de oro (Incháustegui 2001). Después de mucho migrar, los gemelos míticos u otras personas la vencen o la matan, salvan a los niños y la gente consigue afincarse en un lugar.[25]

c) *Dueño del lugar y su nahual*: estos relatos narran las gestas de los dueños del cerro, frecuentemente acompañados o sustituidos por su nahual, la culebra, que a su paso por la comunidad o por la región van creando-fundando lugares sagrados o históricamente emblemáticos para una específica comunidad o para el grupo. Las marcas dejadas por los dueños constituyen hitos topográfico-simbólicos muy importantes para la memoria y la identificación comunitaria y étnica. Los ejemplos de esta modalidad de fundación territorial comunal o étnica son numerosos, entre ellos el del Cerro Verde de los chocholtecos cuyo nahual, la culebra, dejó huellas de su paso por el territorio étnico en camino a la Costa (se trata de la culebra vencida por el Rey Sapo en un episodio de competencia y privación de bienes que forma parte del mismo ciclo mítico).[26] Un relato paradigmático es el de la

25 Así como las águilas obligan a migrar también guían la fundación de pueblos. En Xagacía, Villa Alta, Sierra Norte zapoteca, el mito de fundación señala que los primeros pobladores recibieron una señal de un águila en vuelo que les indicó el lugar donde había agua. En las rocas de los cerros en torno al pueblo los nativos identifican señas de la figura del águila.

26 El cerro emblemático de los chochos es el *Verde* o *Nudo Mixteco*, cerca de Nativitas y Coixtlahuaca, que tenía amores con el Pico de Orizaba (mujer) y un hijo, el cerro Palomo. Verde es el Dueño del cerro y del agua y tiene por nahual a la culebra. Existen

dueña del agua, *Jchún majé* (variante Baja) o *Jchon nda vee* (variante Alta) de los mazatecos porque vincula las subregiones del grupo. Comienza con el rapto de la dueña del agua, hija del rey de Tenango (mazateca Baja), por parte del *chikón Tokosho*, dueño del cerro de la Adoración (mazateca Alta) ya casado, quien la embaraza con una flecha en el brazo o en el pecho y la lleva a vivir a su propio cerro. Durante todo el relato, pleno de incidentes, la dueña del agua y el dueño del cerro van nombrando los lugares importantes por donde pasan, ya sea por lo que allí les sucede o por las características singulares del lugar.

Por ejemplo, el rey de Tenango enfurecido por el rapto cortó los testículos del *chikón*, que se convirtieron en piedra y los pateó hasta dejar grabadas las huellas en la roca. Un dato significativo es la mención de que el *chikón* era casado y a pesar de ello se casa con la doncella de Tenango, ya que sienta el ejemplo del matrimonio poligínico que se practicaba en la mazateca. En otro episodio, el *chikón Tokosho,* su mamá y su mujer *Jchon Nda Vee* vivían en el cerro de la Adoración. La nuera fue a la milpa a cortar elotes, pero la suegra se enojó porque traía demasiados. Ella también se enojó, le dijo que solo había cortado dos y se fue caminando hacia su morada en la región Baja. Además de dejar ejemplo de la conflictividad de las relaciones suegra-nuera en las uniones con residencia patrilocal, el mito da cuenta de la fundación de lugares en su camino hacia el cerro Rabón:

> Primero pasó por el lugar que se llama *Plan de la Salida*, porque apenas estaba saliendo el Sol cuando pasó ella. Un pocito de agua donde se sentó un rato, se llama *Agua Siéntate*. Traía un machete, lo afiló en una piedra, por eso se llama *Piedra de Afilar*. Llegó al río y varias personas se escondieron, por eso ahí se llama *Río Escondido*. Más allá se llama *Cabeza de León* porque ahí estaba

diferentes versiones de los motivos del desencuentro amoroso: a) Cerro Verde deja a Orizaba, despechado porque ella que es muy blanca y se burla de él que es prieto, b) Orizaba deja a Verde porque él la engaña con otros cerros mujeres vecinos, Correoso y Llorón, c) los chochos inventan rumores que los distancian. Finalmente, Orizaba se aleja y en su camino deja caer las joyas, el dinero, las semillas y los frutos que había traído de sus tierras. Los bienes resultan "encantados" (invisibles) en las Peñas Ahumadas y otros lugares (cerros, peñas o cañadas) del territorio que son nombrados y creados. Por último, el mito fundador culmina como relato de privación, ya que los chochos pierden las riquezas traídas por Orizaba. En otro episodio del ciclo el Cerro Verde, resentido por los rumores de los chochos, también abandona la región y su nahual deja huellas por el camino, que se pueden observar cerca de San Miguel Marcos Pérez, por Teposcolula, Yolomécatl y Tlaxiaco. Verde, antes de irse, le deja toda clase de semillas a una señora y esta, enojada por su partida, las arroja a la lumbre en el paraje Cañada de Lumbre, y quema las riquezas naturales del territorio chocho, que hasta ese momento era exhuberante. Otro mito relacionado es la competencia entre el sapo y la culebra (Cerro Verde) y la pérdida de la vegetación y del agua (Barabas 1999).

> como una cabeza de león. Ella va dejando el nombre de cada lugar donde va pasando (Barabas 2006: 73).

Este mito presenta a *Jchon Nda Vee* como una entidad extrahumana que tiene también el poder de multiplicar las mazorcas para dar de comer a su pueblo, por eso la suegra creyó que había cortado muchos elotes. Esta creencia la encontramos plasmada en los rituales domésticos y públicos en los que se ofrece comida, llamados *kjién-kjon*, comida de la naturaleza o de la milpa, en los que el especialista realiza una ofrenda a la dueña para pedirle abundancia de comida y su correcta repartición. En la región Baja, se la asocia no solo con el agua sino también con el rayo y el trueno y se la representa con la figura de una anciana de pechos grandes que amamanta a la milpa dos o tres veces al día. Esta Dueña, aquí nombrada *Jchún majé,* vive 'encantada' en una de las cuevas del cerro Rabón llamada Cabeza de Tilpan. Los *chjota chiné* soban sus senos estampados en las rocas de la cueva para pedir y provocar la lluvia y hacen augurios aventando agua sobre las paredes e interpretando su deslizamiento. Esta poderosa dueña da nombre al mes del calendario mazateco en el que se propicia el buen crecimiento de la milpa, por lo que igualmente en la región Baja la vemos vinculada con el maíz. En su morada también se realizan ritos terapéuticos y de reafirmación de poderes chamánicos.

d) *Cristo, Vírgenes y Santos:* Como ya he mencionado, pueden ser aparecidos o llegados al sitio milagrosamente pero su característica central es que escogen el lugar donde desean que se construya su capilla y el pueblo que debe acogerlos; de esta manera, fundan comunidades de las que, con frecuencia, resultan después ser santos patrones y objeto de importantes celebraciones y mayordomías. Para elegir su lugar y la gente que ha de cuidarlos, se hacen pesados o regresan por sí mismos al sitio escogido, que suele estar relacionado con el cerro, con alguna fuente de agua o con algún árbol.

e) *Sol y Luna creadores y fundadores*: el ciclo de los gemelos Sol y Luna ha sido registrado y analizado en varias de las culturas indígenas de Oaxaca. Bartolomé (1984) se refiere a este ciclo entre los cuicatecos, chatinos, chinantecos, triquis, mazatecos y mixes considerando que estos héroes ancestrales suelen ser los responsables de numerosos actos de creación (de bienes culturales, de lugares y de animales) mediante los cuales los humanos quedan separados de los animales y tiene comienzo el mundo originado con la luz. Es frecuente que estos antepasados míticos gemelos sean creadores de fenómenos naturales a su paso por el mundo terrenal en camino hacia el cielo y que vayan fundando el territorio étnico y poblándolo de accidentes geográficos, de recursos, de bienes y de comunidades (sol suele crear los cerros y los manantiales).

f) *Antiguos reyes*: estos relatos de fundación narran las hazañas de los antiguos reyes que se comportan como héroes culturales. Son figuras de difícil definición, ya que se trata de personajes míticos a los que se recuerda también como jefes históricos. Los antiguos reyes heroicos son considerados como iniciadores del linaje étnico; esto es, antepasados ilustres que solos o en pareja viajaron por el etnoterritorio en el tiempo inicial fundando lugares y dejando marcas de su paso por ellos, dado que entonces la piedra era blanda. Como héroes culturales son eminentemente creadores de bienes que entregan a su pueblo y fundadores de los lugares sagrados y las fronteras del etnoterritorio, que defienden de agresores externos. Algunos de ellos son también héroes mesiánicos, que prometieron a su pueblo regresar para auxiliarlos en situaciones de peligro.

Se conocen varios ejemplos exponenciales, entre ellos el *Kong Hoy* o *Kontoy* de los mixes (Bartolomé 1984). Un relato de fundación característico es el que registré en Santa Cruz Mitlatongo, Mixteca Alta, entrelazado con diferentes rituales. Dice que en la cima del cerro Monterrey tiene su 'corral de piedra' (recinto ritual de piedras amontonadas) el rey *Camanderú*, que antiguamente competía contra los cerros de otros reyes, como Tilantongo. Era muy hábil y con su astucia siempre lograba vencerlos; así, en la competencia de tiro lanzó una codorniz con su saliva en lugar de piedras y logró llegar más lejos; en la de romper un árbol, él lo ahuecó y de un golpe lo partió; se iba a casar con la reina de Jaltepec, pero decidió no hacerlo porque ella le llevaba comida de fuera y a él le gustaban los tacos de venado o chivo con salsa picante, ofrenda que hoy le lleva la gente del pueblo para el convivio final de los rituales. Los pobladores dicen que en el interior de este cerro donde vive el Rey se escucha música, fiesta y peleas de gallos y algunos cuentan que "estando ebrios se privaron y despertaron en una fiesta en la casa del rey dentro del cerro." Se peregrina el 6 de enero para pedir abundancia y salud y, debido a su paladar etnoculinario, las autoridades le ofrendan los tacos que le gustan para obtener éxito en sus funciones y por la paz del pueblo. También se sube el 3 de mayo para el pedimento de lluvias (Barabas, Bartolomé *et al*. 2015), en un importantísimo ritual agrario que dura una semana y que se realiza en los trece cerros sagrados del entorno de la comunidad en cuyas cuevas el especialista ritual y las autoridades rezan a la santa Agua y al santo Viento y observan el escurrimiento de las paredes para saber si lloverá.

Las fronteras de los etnoterritorios

Comparto la idea de Douglass (1999) acerca de la *frontera* como ámbito de encuentros y no solo de separaciones. Los etnoterritorios simbólicos poseen fronteras dinámicas, porosas y flexibles, que son espacios de contacto y que los usuarios pueden traspasar, compartir o modificar a diferencia de las fronteras agrarias y de las político-administrativas como las de los municipios, las provincias

o los estados nacionales, que suelen ser rígidas y aparentemente inamovibles. Las fronteras marcan los límites entre territorios diferentes, que son de 'nosotros' o de los 'otros', por lo que concuerdo también con Escalera (1999: 101) cuando dice que "el territorio es un factor clave en la estructuración de la identidad social". En Oaxaca las fronteras entre grupos etnolingüísticos, aun las fronteras simbólicas, son conocidas y respetadas celosamente por las diferentes comunidades, pero aun así la mayor parte de los conflictos intra e interétnicos son fronterizos. La casuística etnográfica permite señalar que la noción de etnoterritorio contiene la de fronteras delimitables *entre* grupos diferentes, que se conciben como marcadas y protegidas por las entidades sagradas. Los etnoterritorios tienen referentes geográficos culturalmente apropiados como los cerros, que marcan *fronteras* que separan a un grupo o a una comunidad de otros pero que también son ámbitos de interacción, como es el caso de los santuarios (naturales o construidos) compartidos que reciben a los fieles de cada comunidad en un mismo momento o en diferentes fechas de cada año.

Siguiendo la representación del quincunce, las fronteras son marcadas a partir de un centro (la comunidad) hacia las cuatro orientaciones que son esquinas del etnoterritorio y, dentro de él, del monte, de la milpa, del pueblo y de la casa-solar. El espacio del monte y de la milpa, cercanos a los límites con lo poblado, pero en zona de frontera, son "peligrosos" porque en ellos viven y aparecen los dueños del lugar: los chaneques, entidades anímicas entre traviesas y malignas que son sus ayudantes y otras entidades usualmente femeninas que cambian de apariencia para posesionarse de los que viajan por el monte y enfermarlos, como la Llorona. El territorio de monte de la comunidad se protege usualmente con cruces y oratorios, en tanto que en la milpa se colocan entierros de ofrendas en las cuatro esquinas y el centro para alimentar y hacerse gratos al dueño del cerro. Ya dentro de la comunidad, los límites de la casa y del solar suelen marcarse con cruces y mediante ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro. Los límites del barrio y las 'rayas' del pueblo son señalados y protegidos con cruces, mojoneras y oratorios y son refrendados durante las procesiones, que recuerdan centros, márgenes y límites interiores (domésticos, barriales, mitades y comunitarios).

Ya mencioné que las fronteras simbólicas pueden ser marcadas a partir de cerros considerados como lugares sagrados, señaladas y nombradas por los héroes fundadores primigenios o los santos aparecidos pero también pueden ser reafirmadas por las entidades territoriales protectoras en sus periódicas disputas celestes con los vecinos. En este último caso, lo que nos permite detectar fronteras a nivel simbólico es un conjunto de relatos presentes en todos los grupos de Oaxaca que narran *competencias* y *disputas* que tienen lugar en ámbitos de frontera entre pueblos del mismo o diferente grupo etnolingüístico, exponiendo relaciones étnicas contrastivas entre comunidades y grupos vecinos en competencia por bienes, lugares y territorios. Se expresan como rivalidades entre los nahuales

Vigilantes de la Raya (frontera) de los chamanes de los pueblos en disputa y tienen lugar en el espacio celeste como tormentas eléctricas porque los nahuales en disputa suelen ser rayos, centellas, truenos y ventarrones. Las disputas tienen repercusiones sobre los bienes del territorio comunal como la destrucción de las torres de la iglesia, la desaparición o pérdida de sonido de la campana o la pérdida de algún recurso natural. Las acciones de estos nahuales meteoros están encaminadas a cuidar los recursos del territorio propio y vigilar que no se violen los límites del pueblo al que protegen, por lo que no dejan pasar extraños, enfermedades o nahuales de otros pueblos. Hemos registrado numerosos relatos que simbolizan la fricción intraétnica e interétnica representada en las fronteras entre comunidades y grupos etnolingüísticos. Uno contado por chatinos y mixtecos narra que los nahuales de los pueblos fronterizos de Tututepec (mixteco) y Zenzontepec (chatino) se peleaban entre sí como rayos por la posesión de la culebra de agua que moraba en el cerro mixteco *Yucusáa* y garantizaba la abundancia de lluvias para este pueblo. Los "cuidadores" chatinos vencen a los mixtecos, roban la culebra, el agua y la abundancia de Tututepec y se las llevan para su cerro de la Neblina en Zenzontepec.

Otro tipo de relato narra la *competencia por campanas* abandonadas en los pueblos viejos, perdidas o robadas, a veces recobradas por los nahuales o las autoridades, que han perdido el sonido, están quebradas, enterradas o "encantadas" en los cerros y cuidadas por las culebras auxiliares del dueño del cerro. La campana es un símbolo muy importante en Oaxaca, ya que condensa significados de "pueblo" desde la época colonial en que fue adoptada –junto con el símbolo de la iglesia– para denotar espacio poblado, en reemplazo del glifo cerro-agua. En el imaginario de las comunidades actuales se encuentra relacionada con pueblos deshabitados en los que –dice la gente– se escucha su sonido. En el Istmo se narra que el rey de los huaves, *Nitok*, fundó la iglesia del pueblo viejo de Tehuantepec, pero la campana fue robada por los reyes de Chiapas. Cuando estos iban a ser alcanzados por el rey huave tiraron la campana en la tierra y formaron la laguna de Zanatepec, en tanto que su sonido lo dejaron en la cueva del Cerro Cristo, donde se escucha cuando van a dejar ofrendas en abril. También son muy conocidas las disputas por las campanas y su sonido en las fronteras entre pueblos tacuates y amuzgos y tacuates y mixtecos.

Otras narrativas simbolizan las relaciones competitivas entre comunidades y grupos que se disputan el agua; por ejemplo, las de los pueblos zapotecos Cajonos de la Sierra Norte, que son abandonados uno a uno por la culebra del agua que emigra hacia territorio mixe por la falta de atención y de respeto de su gente y el de la gran culebra de Quiatoni y Lachiriega que abandona a su pueblo en favor de la región del Istmo hacia donde se va dejando su huella (Barabas 2003b). Igualmente, la narrativa sobre los intentos mutuos de robo de imágenes de Cristo, la Virgen o los santos expresa de manera exponencial la competencia

intra o interétnica por recursos valiosos y la delimitación de fronteras simbólicas entre pueblos y grupos.

Redes: procesiones y peregrinaciones

Los centros y las fronteras simbólicos de los etnoterritorios están comunicados por redes que, en el nivel comunitario son las *procesiones* y en el extracomunitario las *peregrinaciones*. Aunque no es usual que las procesiones y las peregrinaciones sean tratadas como datos de la territorialidad, se han demostrado como una fuente fundamental de información sobre diferentes formas de apropiación del espacio. Mientras que las procesiones recuerdan y refrendan centros y fronteras al interior de las comunidades y en el territorio comunal, las peregrinaciones marcan territorios étnicos, históricos o cúlticos estableciendo circuitos dentro de regiones devocionales. Las procesiones cumplen diversas funciones y comportan distintos significados, entre ellos honrar al santo; pero desde mi perspectiva, marcan los lugares sagrados, los santuarios y también los límites de lo poblado y constituyen ritos de *cerramiento* de las fronteras del pueblo que, en la concepción local, impiden la "entrada" de fuerzas adversas. Por ello, podrían ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y parentales y por otra, constituyen recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos.

Las peregrinaciones[27]son procesos rituales de pasaje, en los que pueden detectarse fases de separación (la salida de la comunidad propia), liminares o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino –o el grupo– obtiene cuando llega al santuario y se impregna de sacralidad y de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad. Hemos registrado diferentes tipos de peregrinaciones que no pretendo sistematizar en este espacio, no obstante, puede decirse que las lejanas y dirigidas a santuarios extraregionales construyen lo que podríamos llamar "redes de itinerancia ritual", caminos sagrados por donde se transita cada año estableciendo las mismas pautas y marcas rituales (Barabas 2003b), que confluyen para formar lo que Prat (1989) y Velasco (1997) llamaron "región devocional", conformada por pueblos, redes de peregrinos y santuarios relacionados en un sistema. En cambio, las peregrinaciones que reúnen a un grupo determinado de comunidades vecinas en torno de la celebración de uno o más santos que peregrinan entre ellas, constituyen actos estrechamente ligados a la reproducción simbólica de

27 Entre otros autores que han trabajo el tema puede verse: Turner y Turner (1978), Giménez (1978), Sallnow (1987), Shadow y Rodríguez (1994) y Velasco Toro (1997).

un espacio territorial propio que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica de haber compartido un territorio. El paso de estos santos renueva y recuerda vínculos históricos y marca un territorio devocional compartido más amplio que los comunitarios.[28]

Sin embargo, la importancia de los estudios sobre territorialidad simbólica no sólo radica en el conocimiento etnológico que proporcionan sobre el sistema de representaciones espaciales de los pueblos originarios, sino en que se constituyen como un cuerpo de *datos* para la delimitación de etnoterritorios, que les puede servir como reactivación de la memoria y como instrumento para la reclamación de derechos territoriales dentro de los estados nacionales que los incluyen. En este sentido, existe jurisprudencia en América Latina y en otros países del mundo sobre la aceptación legal de la geografía simbólica y la ancestralidad en el territorio para la delimitación de territorios indígenas.[29]

Las fronteras territoriales simbólicas que muestran los mitos no son ficciones, sino que generalmente reflejan los difusos contornos de las fronteras lingüístico-culturales entre grupos, tal como puede apreciarse relacionando los nombres de los lugares sagrados mencionados en relatos y rituales y los de los pueblos que compiten por ellos con las adscripciones etnolingüísticas conocidas. Es así que los lugares sagrados configuran una *geografía simbólica* y permiten trazar mapas de las fronteras entre grupos etnolingüísticos. Para dar unos pocos ejemplos en Oaxaca puedo mencionar la frontera marcada entre Coixtlahuaca (chocholteca) y Tamazulapan (mixteca) por el mito de la culebra y el sapo en el cerro Verde; la frontera entre cuicatecos de Teotilalpan y chinantecos de Ojitlán representada en el cerro Mujer y su cueva; las fronteras entre subregiones del grupo mazateco con los cerros *Chikón Tokosho*, San Martín Caballero y Rabón que identifican a la mazateca Alta, la Media y la Baja; el límite establecido entre chatinos de Zenzontepec y mixtecos de Tututepec mediante el cerro *Yucusáa* y la raya entre tacuates de Santa María Zacatepec y amuzgos de San Pedro Amuzgos y Santa María Ipalapa a través de la competencia de sus *nahuales* por las campanas y otros recursos.

---

28 Sólo quiero mencionar unos ejemplos de entre los muchos existentes. Uno de ellos es el sistema interétnico de peregrinaciones del Cristo negro que reúne a 34 comunidades de la mixteca de Puebla en ocasión de la Semana Santa y los rituales de pedimento de lluvia (Masferrer, Báez *et al.* 2004). Por otra parte, en Yucatán se han registrado regiones devocionales que abarcan ex-cacicazgos mayas prehispánicos, como el de la Cruz de *Popox* que recorre los cacicazgos de *Chakán, Hocabá* y Maní o el recorrido de la Cruz de Condal que comprende los de *Ceh Pech, Chakán, Ah Canha y Ah Kinchel* (Quintal, Bastarrachea *et a*l. 2003).

29 Entre muchos otros casos menciono el de los Pintupi de Australia (Myers 1986) y los Ye'kuanas de la Amazonía venezolana (Arvelo y Conn 1995) quienes se han valido del conocimiento y uso ritual de sus ancestrales lugares sagrados para promover la delimitación legal de sus territorios étnicos.

La mitología fundacional, la rica narrativa sobre los lugares sagrados junto con los múltiples rituales realizados en santuarios naturales y construidos, los mitos de competencia y de privación, las procesiones pueblerinas y las peregrinaciones han mostrado los centros, las fronteras y las redes simbólicas de los etnoterritorios locales y de los globales. Al identificar la complejidad del quincunce y de la montaña sagrada en la territorialidad de cada grupo y de cada comunidad, podemos darnos cuenta de que llegan al presente desde una gran profundidad temporal y de que constituyen fenómenos-guía para la delimitación actual de los espacios culturalmente significativos, aun cuando sabemos que estos pueden modificarse o cambiar dado que la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico inserto en la historia de un pueblo en un lugar.

Lugares de memoria, derechos etnoterritoriales y megaproyectos

Los lugares sagrados, de memoria y de herencia cultural para los *lihir* de Nueva Guinea o simplemente los lugares significativos que forman parte de la memoria y la identidad de un pueblo tienen valor histórico, económico, ecológico o de otra naturaleza. Sabemos que la creencia en la herencia ancestral de un territorio otorgado por una entidad extrahumana fundadora y la exhibición de identidades colectivas ligadas con esa ancestralidad son, en el presente, poderosos argumentos y herramientas para la legitimación y reclamación de derechos de posesión territorial inmemorial. Cuando acciones externas, como los megaproyectos llamados de desarrollo o los extractivos, como la minería, ponen en riesgo el territorio, sus lugares sagrados y con ellos, la reproducción de la cultura, la memoria y la identidad, estos se transforman en recursos culturales que los pueblos esgrimen para oponerse a su realización.

La formación de movimientos etnopolíticos es la forma más frecuente de organización indígena con fines de resistencia y salvaguarda del patrimonio biocultural y los discursos que se construyen a partir de las tradiciones culturales propias para la defensa del territorio; hoy en día son avalados y respetados por los organismos internacionales de derechos indígenas, aunque posiblemente resultan ilógicos para el Estado o las empresas (Barabas 2021). El conocimiento simbólico y el uso ritual de sus lugares de herencia cultural muestran la profundidad histórica de habitación en ese territorio y, por ello, esas prácticas tradicionales cobran un nuevo sentido, un nuevo valor y son reelaboradas como argumentos para la resistencia que enfatizan las raíces inmemoriales en el territorio. Es cierto que esos lugares emblemáticos se politizan al ser presentados en foros regionales, nacionales e internacionales, pero no basta pensar solo en el uso instrumental de la tradición cultural, sino que hay que observar también la agencia y el empoderamiento de los pueblos agredidos que, al reproducir sus tradiciones y saberes, o al recrearlos

cuando están fuera de uso, los revitalizan y refuncionalizan con el fin de hacer ver y valer ante 'los otros' la profundidad histórica que tienen en ese territorio.

Puede afirmarse que los lugares sagrados, de memoria o de herencia cultural son bienes culturales que hoy en día tienen gran convocatoria colectiva porque se convierten en emblemas de territorios en riesgo, fundamentan la posesión histórica y apuntalan las reclamaciones de derechos inmemoriales en el tiempo actual. Por ello, a pesar de resultar perjudiciales para los pueblos indígenas, los megaproyectos que llevan a cabo el Estado y las empresas –afectando sus territorios– pasan a ser motores para la reorganización interna, la revitalización cultural y la conformación de organizaciones etnopolíticas mediante las cuales las comunidades impactadas estructuran su defensa.

Referencias bibliográficas

Albores, Beatríz y Broda, Johanna (coords.). 1997. *Graniceros. Conmovisión y metereología indígenas en Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense-UNAM.

Altman, Irwin y Chemers, Martin. 1980. *Culture and Environment*. California: Brooks Cole Pubs. Company.

Arvelo, Nelly y Conn, Keith. 1995. "The Ye'kuana self-demarcation process". *Cultural Survival Quarterly*. 18(4): 40-42.

Aveni, Anthony. 1991. "Mapping the ritual landscape: Debt Payment to Tlaloc During the Month of Atlcahualo". En: David Carrasco (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*. pp. 58-73. USA: Colorado University Press.

Báez-Jorge, Félix. 1998. *Entre los naguales y los santos*. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Barabas, Alicia. 2021. Lugares sagrados binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *CUICUILCO. Revista de Ciencias Antropológicas*. 28(81): 315-356.

_____. 1991. "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad." En: Ana Bella Pérez Castro (ed.), *La Identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. México: IIA-UNAM.

_____. 1997. La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro. *Thule. Rivista italiana di studi americanistici*.

_____. 1998. "Reorganización política y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía." En: Miguel Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*.pp. 343-365. México: CONACULTA-INAH.

_____. 1999. "Los *ruu ngigua* o gente de idioma. El grupo etnolingüístico chocholteco." En: Alicia M. Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. vol. III. México: INAH-INI.

_____. 2002. *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Plaza y Valdés-INAH.

_____. 2003a. "La Ética del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad." En: Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La Comunidad sin Límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas en México*. México: INAH.

_____. 2003b. "Procesos Rituales." En: Alicia M. Barabas, Miguel Alberto Bartolomé y Benjamín Maldonado (coords.). *Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas Etnográfico*. pp. 67-78. México: CONACULTA-INAH-FCE.

_____. 2003c. "Etnoterritorialidad Sagrada en Oaxaca." En: Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio I. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. vol. I. México: CONACULTA-INAH.

_____. 2004. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Revista Desacatos*. 14: 145-168.

_____. 2006. *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa-INAH.

_____. 2006a. Los Santuarios de Vírgenes y Santos aparecidos en Oaxaca. *Revista Cuicuilco*. XIII(36): 225-258.

_____. 2008. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. Revista *Antípoda*. 7: 119-139.

_____. 2011. El pensamiento sobre el Territorio en las culturas indígenas de México. *AVÁ, Revista de Antropología*. 17: 11-22.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (coords.). 1999. *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*. 3 vols. México: INAH-INI.

Barabas, Alicia, Miguel Bartolomé *et al*. 2015. "La Danza del Viento y de la Lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca."En: Lourdes Baez Cubero, *Develando la Tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*. vol. I. México: INAH.

Barabas, Alicia, Winter, Marcus, del Carmen Castillo, María y Moreno, Nallely. 2005. *La Cueva del Diablo: creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla, Oaxaca*. México: INAH-CONACULTA.

Bartolomé, Miguel. 2015. El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas." *Trace*. 67: 121-149.

_____. 2005. *Cuadernos de Etnología 3. Elogio del Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.

_____. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.

_____. 1984. *El Ciclo Mítico de los Hermanos Gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las Culturas Oaxaqueñas*. Oaxaca: CECOAX-CRO-INAH.

Bird-David, Nurit. 1999. "Animism Revisited." Personhood, Environment and Relational Epistemology. *Current Anthropology*. 40: 567-591.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 27(103): 183-191.

Broda, Johanna. 2000. Paisajes rituales del Altiplano Central. *Arqueología Mexicana: Los dioses de Mesoamérica*. 4(20): 40-49.

Broda, Johanna y Alejandra Gámez. 2009. *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola*. Puebla: BUAP.

Broda Johanna y Báez-Jorge, Félix (coords.). 2001. *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*. México: CONACULTA-FCE.

Carmagnani, Marcello. 1988. *El Regreso de los Dioses*. México: FCE.

Casey, Edward. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of Time: Phenomenological Prolegomena." En: Steven Feld y Keith H. Basso, *Senses of Place*. pp. 13-52. Nuevo México: School of American Research Press.

Clarac, Jacqueline. 2005. El "mito total": razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela. *Boletín Antropológico*. 23(63): 67-74.

_____. 2001. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social." En: Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

_____. 1996. *La Selva Culta*. Ecuador: Abya Yala.

Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

Douglass, William. 1999. "Fronteras: la configuración de los mapas mentales y físicos en el Pirineo." En: Joaquim País de Brito, Emma Martín Díaz y Juan José Pujadas Muñoz (coords.). *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía. Actas del VIII Congreso de Antropología*. vol. I. pp. 17-28. España: FAAEE-AGA.

Eliade, Mircea. 1967. *Lo sagrado y lo profano*, Madrid: Guadarrama.

Ericksen, Gordon. 1980. *The Territorial Experience. Human Ecology as Symbolic Interaction*. USA: University of Texas Press.

Escalera, Javier. 1999. "Territorio, límites, fronteras: construcción social del espacio e identificación colectiva." En: Joaquim País de Brito, Emma Martín Díaz y Juan José Pujadas Muñoz (coords.). *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía. Actas del VIII Congreso de Antropología*. vol. I. pp. 99-110. España: FAAEE-AGA.

Feld, Steven y Basso, Keith H. (eds.). 1996. *Senses of Place*. Nuevo México: School of American Research Press.

Galinier, Jacques. 1990. *La Mitad del Mundo. Cuerpo y Cosmos en los rituales Otomíes*. México: UNAM-CEMCA-INI.

Giménez, Gilberto. 2001. Cultura, Territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*. 11(22): 5-14.

_____. 1999. Territorio, Cultura e Identidades. La región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas.* V (9): 25-57.
_____. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
Glockner, Julio. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl y la Iztaccíhuatl.* México: Grijalbo.
Gupta, Akhil y Ferguson, James. 1992. Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Diffrence. *Culture Anthropology*. 7(1): 6-23.
Hirsch, Eric. 1995. "Introduction Landscape: Between Place and Space." En: Eric Hirsch y Michael O'Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space,* pp. 1-30. Inglaterra: Clarendon Press.
Inchaustegui, Carlos. 2000. Entorno enemigo. Los mazatecos y sus sobrenaturales. La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México. *Desacatos*. 5: 131-146.
Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020. *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI.
Jolivet, Marie-José (ed.). 2000. *Logiques identitaires, logiques territoriales*. Francia: Éditions de l'Aube.
Leenhardt, Maurice. 1961. *Do Kamo.* Buenos Aires: Eudeba.
Lipp, Frank. 1983. *The mije calendarical system: concepts and behavior*. Ann Arbor: University microfilms.
López Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan.* México: FCE.
_____. 1990. *Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mexicana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
_____. 1989. *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México: UNAM.
_____. 1984. *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo. 2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: INAH-UNAM-IIA.
Manrique, Lidia. 2010. "Cosmovisión y Geografía sagrada mazateca." En: Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (coords.), *Dinámicas culturales. Religiones y Migración en Oaxaca*. México: Secretaría de las Cultura y Artes del Gobierno del Estado de Oaxaca.
Masferrer, Elio, Báez, Lourdes *et al.* 2004. "Espacios, Territorios y Santuarios en las comunidades indígenas de Puebla." En: Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. II. pp. México: INAH-CONACULTA.
Medina, Andrés. 2000. *En las Cuatro Esquinas en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana.* México: IIA-UNAM.
Myers, Fred. 1986. The Dreaming: Time and Space. *Pintupi Country, pintupi self sentiment, place and politics among Western Desert Aborigines.* Smithsonian Institution Press. https://www.columbia.edu/itc/visualarts/r4100/myers.html.

Orozco, Fernando y Villela, Samuel. 2003. "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero." En: Alicia M. Barabas (coord..), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. vol. I. México: INAH-CONACULTA.

Otto, Rudolph. 1965. Lo Santo. Revista de Occidente. Madrid: Selecta.

Pazos, Álvaro. 2007. Recensión Crítica. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 2(2): 369-377.

_____. 2006. Recensión Crítica. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 1(1): 186-194.

Prat, Joan. 1989. "Los Santuarios Marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía." En: Carlos Álvarez, Jesús Buxó y Salvador Rodríguez (coords.), *La Religiosidad Popular III. Hermandades, Romerías y Santuarios*. pp. 211-252. España: Anthropos.

Quintal, Ella Fanny, Bastarrachea, Juan *et al*. 2003. "*U Lu'Umil Maaya Wiiniko'ob*: La tierra de los mayas." En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. pp. México: INAH-CONACULTA.

Raffestin, Claude. 1989. "Qu'est que c'est le Territoire? En: Anne-Laure Amilhat y Yann Calbérac (eds.), *Pour une geographie du Puvoir*. pp. 199-221. París: LITEC.

Rodman, Margaret. 1992. Empowering Place: Multilocality and Multivocality. *American Anthropologist*. 94(3): 640-656.

Rudolph, Joseph y Thompson, Robert. 1985. Ethnoterritorial movements and the Policy Process. *Comparative Politics*. 17(3): 291-311.

Sallnow, Michael. 1987. "Pilgrimage in perspective." En: Michael Sallnow, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. Washington: Smithsonian Institution.

Schaden, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais da cultura guaraní*. Brasil: Editora Pedagógica de la Universidade de Sao Paulo, Brasil.

Schama, Simon. 1995. *Landscape and Memory*. New York: A.K. Published.

Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María. 1994. "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma." En: Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas :una aproximación*. pp. México: UAM Iztapalapa.

Smith, David. 1990. "Introduction: the sharing and dividing of geographical space." En: Michael Chisholm y David M. Smith, *Shared Space, Divided Space. Essays on Conflict and Territorial Organization*. pp. -Londres: Unwin Hyman.

Soja, Edward. 1985. "The spatiality of social life: Towards a Transformative Retheorisation." En: Derek Gregory y John Urry, *Social Relations and Spatial Structures*. pp. 90-127. New York: St. Martin Press.

Strathern, Margaret. 1988. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Turner, Víctor y Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* Nueva York: Columbia University Press.

Tylor, Edward. 1871. *Primitive Cultures*. 2 volúmenes. Londres: John Murray.

Valvuende del Río, José María. 1999. "Espacio, territorio y comunidad: procesos de identificación y discursos." En: Joaquim País de Brito, Emma Martín Díaz y Juan José Pujadas Muñoz (coords.). *Globalización, Fronteras Culturales y Políticas y Ciudadanía. Actas del VIII Congreso de Antropología*. vol. I. pp. 217-228. España: FAAEE-AGA.

Valdés del Toro, Ramón. 1993. "Caminos hacia el centro. Hacia una fenomenología del espacio sagrado." *Romarias e Peregrinacións. Actas do Simposio de Antropología*. Santiago de Compostela, España. España: Conselho da Cultura Galega.

Velasco Toro, José. 1999. Líneas temáticas para el estudio de los santuarios. *Boletín CEAS*. 2: 123-144.

Velasco Toro, José (coord.). 1997. *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*. México: UV.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 1998. Cosmological Dêixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute.* 4(3): 469-488.

_____. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Cerros, cuevas y manantiales, lugares de origen y destino etnoterritorialidad en *Ndaxo*, un municipio de la región mazateca

María Cristina Quintanar Miranda[1]

Introducción

La diversidad cultural es resultante de que la humanidad ha poblado todos los continentes, adaptándose a las particularidades de cada región, en el transcurso de su inmemorial devenir histórico. Aunque América ha sido habitada durante milenios, apenas hace 500 años comenzó una relación desigual entre los habitantes originarios y la población que, proveniente de Europa, llegó con afanes de dominio. Es así como, a partir del siglo XVI, las relaciones asimétricas entre diversos grupos étnicos se volvieron estructurales y, naturalizadas, han sido pretexto para muchas violencias. Hace ya cinco décadas que en la Declaración de Barbados se señalaba la necesidad de generar y difundir conocimiento sobre la diversidad étnica por importantes motivos, entre ellos, para derribar prejuicios racistas que han estado basados en la ignorancia y en el temor ante la diferencia cultural; para poner en evidencia la falsedad de la supuesta inferioridad de los pueblos originarios, también para hacerles saber el derecho "a reproducir sus idiomas, sus prácticas culturales y sus formas de organización, que son tan válidas como las de cualquier otra cultura, incluida la occidental dominante" (Barabas 2024: 12). En México, ya se ha reconocido constitucionalmente la composición pluricultural de la nación2 y si bien ahora se cuenta con un reconocimiento jurídico de la población originaria, aún falta mucho por hacer. Por ello, de manera amplia, el objetivo de este ensayo es contribuir al conocimiento sobre la diversidad étnica en el país. Lo haremos explorando

---

1 Universidad Autónoma de Querétaro.

2 En 1992, en la Constitución se insertó un apartado en el artículo 4º para reconocer la existencia de los pueblos indígenas. Con la reforma constitucional de 2002, el artículo 2º extiendió la protección a los mismos. En la última reforma de 2011, se pasó de garantías a Derechos Humanos.

el tema de la etnoterrritorialidad. Nos aventuramos al complejo ámbito de los territorios simbólicos porque tal como lo expone Alicia Barabas, esto nos permite "alejarnos de las categorías externas, constituidas y reificadas por el Estado, como son las geográficas, agrarias, político-administrativas […] y porque las simbólicas parecen ser representaciones territoriales estructuradas en acuerdo con una lógica interna propia de las culturas" (Barabas 2003: 20). Es así que centramos la mirada en el municipio mazateco de Ndaxo, conocido en castellano como Santa María Chilchotla, este se ubica en el estado de Oaxaca, particularmente en la Song'á o Parte Alta de la región. La propuesta consiste en que las personas mazatecas de Santa María Chilchotla construyen una representación étnica del territorio a través de diferentes mecanismos de territorialización, tales como la categoría cultural altépetl, la toponimia émica, la determinación de fronteras y de lugares, apariciones milagrosas y malignas, las entidades potentes llamadas "dueños de los lugares", así como narraciones, relatos míticos y diversos rituales. Estos mecanismos de territorialización se conforman con ideas, creencias y representaciones que forman parte del conjunto estructurado que es la cosmovisión.

El escrito comienza con una breve sección sobre los antecedentes que dan contexto a la investigación. A continuación, el texto se divide en cuatro apartados en los que se irán explorando distintos mecanismos de territorialización simbólica: en el primero hablaremos de la estructura del cosmos y del territorio étnico para luego puntualizar en lugares sagrados naturales como cuevas, cerros y manantiales, posteriormente, se expondrá acerca de los dueños de los lugares así como de las apariciones milagrosas y se terminará presentando a los rituales como expresión de la íntima relación de las personas con su entorno.

Antecedentes

El marco de referencia teórica que da sustento a este trabajo deriva de la línea temática de etnoterritorialidad que fue publicado en la obra *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. En este orden de ideas, se entiende al territorio como el espacio culturalmente construido a través del tiempo por una sociedad (Barabas 2003: 7) y a los territorios simbólicos como aquellos "marcados por la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales" (Barabas 2003: 21-22).

La información etnográfica fue recabada durante diversas temporadas que se extienden entre 1996 y 2010. Sin embargo, el trabajo de campo enfocado a la territorialidad simbólica se concentró principalmente en el año 2000, cuando participé en el proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, coordinado por Alicia Barabas en la línea "Territorialidad sagrada, santuarios y ciclos de peregrinación." Se acudió entonces a diversos municipios de la región

mazateca: Huautla y Chilchotla de la Parte Alta, San José Tenango de la Parte Media, San Pedro Ixcatlán y Jalapa de Díaz de la Parte Baja. Uno de los resultados de la investigación fue mi tesis de licenciatura en Etnohistoria "La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración" (Quintanar 2010) presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la que se desprende este artículo.

Metodológicamente, tres aspectos definen este trabajo. Por un lado, tal como dijo (De Certeau 1999) usamos el *zoom* de la perspectiva micro para enfocar los detalles en Santa María Chilchotla pero sin perder de vista la región étnica. Por otro lado, gracias a la perspectiva interdisciplinaria, entre la antropología y la historia, se procuró integrar lo sincrónico y lo diacrónico buscando la dimensión temporal de los hechos culturales. Finalmente, también se tomó de la metodología etnohistórica la posibilidad de hacer analogías en tiempo y en espacio para comprender mejor la realidad estudiada. En este sentido, Johanna Broda insiste en la necesidad de hacer comparaciones diacrónicas y regionales que ayuden a mostrar la unidad profunda de la superárea mesoamericana, por supuesto, con el debido cuidado metodológico (Broda 1987: 8-9).

Este ensayo, si bien firmado con la responsabilidad de mi autoría, es fruto del diálogo y de la colaboración con muchas personas de la región mazateca a quienes agradezco que compartieran conmigo sus conocimientos culturales, principalmente Alfredo Estrada (Q. P. D.), Cristian Estrada, Miriam Estrada, Sabás Miranda, Librado González, Sofía Gregorio, Rosario González y cada interlocutor que participó en esta investigación.

El cosmos y el territorio mazateco

Antes de abordar la territorialidad mazateca contemporánea nos remontaremos en el tiempo. Vamos a exponer algunos aspectos de la territorialidad nahua que prevalecían en el siglo XVI, que es uno de los casos más estudiados (Fernández y García 2006). Este ejercicio ayudará a comprender, por comparación, que las nociones mazatecas contemporáneas sobre el territorio tienen una larga historicidad y que, además, han sido ampliamente compartidas por las culturas participantes en la tradición civilizatoria mesoamericana.

Altépetl, una categoría panmesoamericana de larga duración

El concepto *altépetl* es de gran interés para este trabajo en la medida en que se refiere a una colectividad vinculada complejamente a un territorio. Johanna Broda afirma que el *altépetl* "engloba dentro de un solo concepto la categoría

sociopolítica que es el pueblo y su fundamento ideológico en la cosmovisión" (Broda, Stanizlaw y Maupomé 1991: 480).

En el Posclásico Tardío –último periodo de la historia independiente– el *altépetl* fue la expresión más acabada de la organización política prevaleciente en Mesoamérica. En diversos estudios los han llamado estados, cacicazgos o ciudades, cuya autoridad recaía en el gobernante que era el jefe político, religioso y administrativo de su territorio y era asistido por los miembros de su linaje (García 1987). Materialmente, cada *altépetl* necesitaba un territorio específico con su nombre propio, también requería una serie de estructuras arquitectónicas como los edificios ceremoniales, el palacio para el gobernante y el mercado para las actividades comerciales. Para James Lockhart, era el "principal receptáculo de la vida nahua" (Lockhart 1999). El *altépetl* simbólicamente condensaba complejas nociones sobre la estructura cósmica en la que se representaba al universo dividido en tres estratos. De acuerdo con esta noción, se concebía el plano terrestre como una de esas capas o mesas que flotaba sobre el agua, de ahí que se comprendiera a los cerros como recipientes de tierra y contenedores de agua.

Las taxonomías –términos en lengua propia– son muy importantes pues permiten un acercamiento conceptual a las categorías del pensamiento. Es así como la expresión lingüística es muy reveladora. El término *altépetl* en su etimología náhuatl se forma por dos raíces: *atl* –agua– y *tepetl* –cerro–. Se ha traducido literalmente al español como "monte de agua" o "monte lleno de agua" (Broda, Stanizlaw y Maupomé1991). Esta traducción descubre la sustancial función del agua y de la tierra en la comprensión del territorio, aunque no refleja toda la complejidad de esta noción cultural ya que deja de lado la fusión entre la sociedad y el espacio habitado.

En las escrituras mesoamericanas, el *altépetl* quedaba gráficamente simbolizado con el conocido glifo campaniforme (Broda, Stanizlaw y Maupomé 1991). El territorio se representaba en forma de cerro con una cueva en forma de fauces en la base. En la parte inferior, una banda representaba el agua subterránea. A este glifo en su forma básica se le añadían elementos gráficos con los que se representaba la particularidad de cada lugar. Es la misma lógica con la que se formaban los topónimos, en los que al elemento geográfico se le añadía una característica que lo volvía singular, por ejemplo, Chapultepetl, o cerro del chapulín, que gráficamente era representado con el glifo campaniforme al que se le añadía un chapulín en la cima.

En las religiones mesoamericanas se tenía la creencia en las deidades tutelares. Estas entidades estaban asociadas con el origen mítico de cada colectividad, se consideraba que cuando una sociedad se establecía en un territorio, su entidad protectora se iba a habitar un monte próximo. Desde ahí, cumplía su papel como

deidad pluvial que proporcionaba a su pueblo el agua y los mantenimientos y se creía que la comunidad dependía de su acción protectora, de manera que era obligación rendirle culto. Para ello, la comunidad edificaba un templo para rendirle culto propio. Si bien se ha tomado como referencia el ejemplo del caso nahua, varios estudios han documentado que en el siglo XVI, estas nociones prevalecían como una tradición general entre los pueblos de Mesoamérica como otomíes, mixtecos, zapotecos, mayas y purépechas. La equivalencia del concepto en distintas lenguas también evidencia la presencia generalizada del *altépetl* en la superárea mesoamericana. Bernardo García Martínez menciona, por ejemplo, su traducción al totonaco, al otomí y al tepehua (García 1987). A estas equivalencias es posible agregar el término mazateco *naxinandá*, en el que la raíz *naxi* significa peña o montaña y *nandá*, agua madre (*na*, madre y *nda*, agua). A partir de la invasión y dominio europeos, el *altépetl* se tradujo como señorío o pueblo. La estructura socioterritorial se transformó, primero en los "pueblos de indios" del sistema virreinal y se han ido reconfigurando de acuerdo con las cambiantes circunstancias hasta los actuales municipios.

En Oaxaca, los municipios son comunidades relativamente autónomas política, económica y socialmente, poseen una delimitación territorial precisa y, por lo regular, se identifican con un santo patrono. Se componen de un poblado mayor que funge como cabecera y una serie de asentamientos menores, llamados rancherías. Las personas habitantes de Chilchotla asumen al municipio como una institución propia, aunque haya sido impuesta por el Estado. Se puede hablar del municipio como una nueva configuración étnica en la medida en la que integra factores provenientes de sus propias tradiciones con otros que provienen del medio exterior. (Barabas y Bartolomé 1999).

El concepto *naxinandá* –monte de agua– se sigue usando hasta la fecha como sinónimo de pueblo para referirse tanto a los asentamientos como al territorio municipal. Lejos de reflejar comunidades estáticas e inmutables, refiere una larga historicidad y dinamismo. La noción de los cerros como contenedores de agua es una idea congruente con el espacio terrenal que flota sobre las aguas. Esta antigua representación territorial y cósmica sigue entrelazando íntimamente la comunidad con su historia en el lugar, con la identidad colectiva y con la religión.

Las capas del mundo

La región mazateca ocupa una parte de la Sierra Madre Oriental en el norte del estado de Oaxaca (ver figuras 1 y 2). El paisaje se distingue por sus enormes cadenas montañosas en cuyas cumbres se forman nubes y densa neblina. Por la composición de los suelos, la formación de cuevas –cavidades que conducen al interior de la tierra– y de "sótanos" –pozos naturales de gran profundidad– son

rasgos particularmente comunes. En su interior, frecuentemente hay manantiales de agua cristalina y ríos que corren subterráneamente. Las personas mazatecas han habitado milenariamente ese entorno, con sus ríos y barrancas, con sus bosques de encinos y oyameles; hábitat de tigrillos y jaguares, de venados temazate, de sapos y serpientes y lo han construido cultural y simbólicamente. A continuación, presentamos algunos mecanismos de territorialización simbólica que se llevan a cabo en la región.

Comenzaremos por la estructura cósmica, de acuerdo con la cual, el universo se representa dividido en tres estratos: el ámbito terrenal, el espacio celeste y el inframundo. El espacio terrenal es habitado por las personas vivas y coexiste con otras dimensiones tal como nos lo explica el señor Mario Casimiro: "El mundo tiene siete capas abajo, que pudiéramos llamar siete pisos. En cada piso que se desciende hay agua y encima de esa agua hay tierra. Hacia arriba hay otros siete pisos. Podríamos entender que cada una de las capas es un mundo" (M. Casimiro, comunicación personal, noviembre, 2000). Es interesante resaltar que, de acuerdo con esta explicación, en los siete pisos del inframundo hay tierra y agua (Barabas 2003). También resulta llamativo la diferencia respecto a otras culturas en las que se suele hablar de nueve pisos en el inframundo y trece pisos celestes.

Por su parte, el señor José García Patricio puntualiza sobre el ámbito terrenal:

> Se dice que debajo de la tierra hay agua, porque la encuentras. Si haces un pozo encuentras agua y varía según la capa de tierra. Todo depende del grueso de la tierra y de la consistencia. La tierra está flotando sobre el agua. Hay ríos, corrientes, lagunas debajo de la tierra. Puede haber agua en lo alto y en lo bajo. El agua busca la salida, la presión del agua es lo que hace que brote. La presión empuja al agua para que brote, por eso hay veces que sale hasta con espuma, como pasa en *Nda Nanguí Xo* (Chilchotla en la variante dialectal de San Pedro Ixcatlán) que significa Agua de la Tierra donde Espuma (J. García, comunicación personal, noviembre de 2000).

El señor José García Patricio expone claramente la concepción del espacio terrenal que flota sobre agua e incluso señala la relación entre esta imagen del cosmos con los topónimos:

> Los nombres de los lugares derivan de ahí, por ejemplo: Agua de Cal, Agua Espumosa, Agua de Caracol, Agua Colorada, Agua Ciénega, Agua de la Rosa, Corriente Ancha, Corriente Vieja, Agua Limpia, Arroyo Venado, Arroyo Grande, porque pueden estar cerca de un nacimiento de agua (J. García, comunicación personal, noviembre de 2000).

Topónimos y etnónimos

Los topónimos en lengua mazateca conservan gran vigencia y son una forma explícita y colectiva de valorar el territorio con las taxonomías propias de la cultura. Por lo general, los topónimos se conforman por dos partes. La primera palabra suele ser agua –literalmente, *nda* o en alguna de sus expresiones territoriales como río, arroyo, etc.– o bien, tierra –en sus modalidades como cerro, peña, piedra, patio, etc.– La segunda palabra describe al primer elemento. El resultado es un locativo que hace referencia explícita a rasgos particulares del paisaje. De esa manera se da identidad al lugar y, por extensión, a la población que lo habita.

En los topónimos también es posible identificar la dimensión temporal, en la que podríamos encontrar una especie de estratigrafía toponímica. El nombre del municipio en mazateco es *Ndaxo,* este es el más usual al interior de la región y seguramente el más antiguo. "Chilchotla" es la palabra castellanizada de un topónimo en náhuatl que seguramente data del posclásico, cuando este idioma era la lengua franca en Mesoamérica. "Santa María Magdalena" es el topónimo resultante del proceso evangelizador a partir del Virreinato. En la actualidad, Santa María Chilchotla es el topónimo combinado y abreviado que se usa sobre todo hacia el exterior. En todos los casos, se refiere a la cabecera y se hace extensivo a todo el municipio.

El etnónimo émico se forma anteponiendo la palabra *cha* –persona– al topónimo. Así, *cha Ndaxo* es el referente identitario para las personas del municipio. También hay otro gentilicio mítico, las personas se autodenominan *cha Ndaxo xa*, es decir, chilchotlecos tigres.[3] Este etnónimo es un complejo mecanismo de territorialización que vincula a los habitantes con su entorno. Por un lado, alude a la fauna local, grandes felinos que se convierten en nahuales protectores de las personas y de las fronteras municipales. Por otro lado, también evoca un lugar específico que es la Cueva del Tigre, de la que hablaremos más adelante, reuniendo en la noción *cha Ndaxo xa* el territorio, la historia mítica y la identidad. Como se ha señalado, los topónimos y los etnónimos émicos son importantes mecanismos de construcción simbólica del territorio.

Fronteras etnoterritoriales

Otra forma de delimitación simbólica del territorio son los relatos que hablan de las fronteras. En la región se narran relatos sobre las disputas entre el territorio

3 Se traduce al castellano como tigres o leones. Sin embargo, propongo que *xa* se refiere a los felinos de la región, jaguares y tigrillos.

de Chilchotla y el de Tenango, municipio vecino. El señor Marcial Estrada nos comparte la siguiente narración:

> Aquí antes donde quiera rugían los leones, cada quien, cada municipio tiene su apodo. A los tenangueños les dicen leones y a los de aquí de Chilchotla se les dice *cha Ndaxo xa*, leones de piedra. Parece que hubo una confrontación en tiempos inmemoriales, hubo enfrentamientos. Entonces los de Tenango sacaban enormes leones y en cambio acá sacaban leones de piedra. Eran sabios los que sacaban esos animales, confrontaban sus poderes, se transformaban, se peleaban y los de Chilchotla sacaban leones de piedra. Imagínese ¡quién iba a poder con un león de piedra! De ahí viene el apodo de los de Chilchotla. También cuentan los antiguos que los de Tenango se ponían los paliacates en el cuello y se los quitaban y los echaban y se convertían en culebras (M. Estrada, comunicación personal, septiembre de 2000).

Por un lado, estas narraciones constituyen anclajes en las historias étnicas que denotan una larga ocupación del territorio. Tal como Alicia Barabas explica, este relato contribuye a la delimitación simbólica del territorio étnico pues a través de la narración de peleas de nahuales, se "muestra en alto relieve las fronteras" entre Chilchotla y Tenango (Barabas 2000: 11). Es interesante notar cómo en el relato se ilustra la idea mesoamericana de identificar la frontera con la guerra.

En este apartado hemos mostrado que el antiguo concepto *altépetl,* categoría panmesoamericana con su equivalente en mazateco *naxinandá* condensa significados de comunidad territorial, ritual, parental, política e histórica (Barabas 2003). Etimológicamente, este complejo símbolo formado por las palabras agua y cerro, alude claramente a la visión estructurada del cosmos y del territorio. En esta antigua noción, la matriz mesoamericana es claramente reconocible. Lo interesante es que ha permanecido en una constante adaptación a los cambiantes contextos históricos. La categoría *naxinanda* en su equivalente a pueblo, localidad o municipio, junto con otros mecanismos de territorialización como los topónimos, etnónimos y la demarcación de fronteras contribuyen a la construcción simbólica de la territorialidad en la medida en que vinculan estrechamente a la colectividad con su espacio vital. Pasemos ahora a la determinación de lugares.

Lugares sagrados: cerros, cuevas, manantiales

De acuerdo con Alicia Barabas, un lugar es un ámbito particular especialmente calificado, por ello, la determinación de lugares es un mecanismo de territorialización. Los lugares sagrados son sitios numinosos respecto a los cuales hay una concepción construida del cosmos-nomós que hace posible la irrupción codificada de lo

numinoso (Barabas 2000). En *Ndaxo*, como en toda la región mazateca, se considera que los cerros, las cuevas y los manantiales son lugares sagrados. En el municipio hay un nutrido cuerpo de relatos que explican significados especiales de estos sitios. A continuación, hablaremos de algunos cerros, cuevas y manantiales.

Cerros

Para comenzar conviene recordar la estructura del mundo en el pensamiento mesoamericano. En esa representación se considera que en los cuatro extremos del plano terrestre hay soportes o vasos comunicantes que vinculan los tres estratos: el ámbito terrestre, el cielo y el inframundo. Los soportes pueden ser árboles o cerros. También hay uno muy grande en el centro que funciona como eje vertical del cosmos y se concibe como la montaña arquetípica o el gran árbol sagrado. En la región étnica mazateca, el cerro más importante es el *Nindó Tokoxo* o Cerro de la Adoración, que se encuentra en el municipio de Huautla de Jiménez. Puesto que la ubicación en el espacio es egocéntrica, en cada localidad los referentes son distintos, desde la cabecera de Chilchotla, por ejemplo, los cinco cerros que fungen como marcadores de las direcciones del universo son los siguientes:

- El cerro de la comunidad de Joya Sola, marca el Este.
- El majestuoso Tzintizntepetl o *Chin kjao*, el Poniente (es el de mayor altura).
- El cerro Calvario, el Norte.
- El *Nindó Skiya*, el Sur.
- Y, por su puesto, el cerro en cuya falda se ubica la comunidad de Chilchotla es el Centro.

Aunque se trata de un conocimiento generalizado, las personas especialistas en lo sagrado poseen amplio conocimiento sobre ellos. Durante sus curaciones, diseñan un cosmograma en el que los marcadores de los rumbos del universo son precisamente los cerros más importantes (Broda 2000). En las montañas suele haber formaciones rocosas singulares sobre las que se transmiten importantes relatos étnicos. En los cerros que se ubican cerca del entronque conocido como Puente de Fierro, por ejemplo, hay una pared rocosa en la que se forman unas enormes grecas muy bien definidas. Sabás Miranda, originario de Chilchotla, nos compartió tres explicaciones sobre ellas.

La primera narración dice que: “Cuando la tierra todavía estaba blandita, cuando todavía no se endurecía, vino el diluvio, entonces se apareció una serpiente y

ahí llegó a colocar su cola, por eso la piedra está como ondulada" (S. Miranda, comunicación personal, diciembre de 1996). Este relato cosmogónico se refiere al tiempo primordial, del caos cuando la tierra y el agua no estaban separadas. Es interesante en ese tiempo el protagonismo de la serpiente, animal anfibio que se mueve entre el agua y la tierra y que deja sus huellas en el territorio.

La segunda narración es un relato heroico que también da cuenta de la conformación del territorio:

> Hace muchos años asolaba a los pueblos mazatecos un monstruo que tenía forma de serpiente. Era un animal muy grande y cada vez que se acercaba a los pueblos destruía los plantíos, destruía casas y estaba exterminando a la gente del pueblo. Hasta que decidieron hacerle frente, por lo cual se organizaron y empezaron a planear cómo acabar con ese monstruo. Al parecer encomendaron a un joven de ahí del pueblo y lo armaron con un machete o espada que la misma gente del pueblo forjó. Entonces el muchacho se enfrentó al animal y lo esperó sobre una peña. Cuando lo vio pasar por debajo de la roca lo partió en dos de un solo tajo. Entonces una parte del animal que parecía tener vida todavía empezó como a convulsionarse, pero era tan grande y tan fuerte, que llegó a rebotar hasta el cerro de enfrente de donde lo habían atacado. Entonces al impactarse a la montaña, quedó marcado el cerro con esa forma como de grecas o como de escalones (S. Miranda, comunicación personal, diciembre de 1996).

En la tercera explicación, la formación rocosa se toma como referente que marca un límite en el entorno natural y que tiene que ver con la fauna local. La gente dice: "De ahí (de las grecas) para acá (cabecera de Chilchotla) hay serpientes, del otro lado, ya no hay." Cabe mencionar que esta formación rocosa aparece representada con forma de dos serpientes en el Lienzo de Chilchotla, un códice colonial (Quintanar 2013). Además de las formaciones rocosas, en los cerros hay otro rasgo del paisaje: las cuevas. Sobre ellas existe una interesante construcción simbólica que se expresa en numerosos relatos y narraciones.

Cuevas

Johanna Broda sugiere que los cerros y las cuevas están íntimamente relacionados y son como las dos caras de la misma moneda (Broda 2000b). De acuerdo con la cosmovisión mazateca, las montañas se conciben como grandes contenedores de agua y de riquezas. En concordancia con ello, las cuevas son consideradas como las entradas al mundo subterráneo, son umbrales que comunican el mundo terrenal con la primera capa del inframundo. Johanna Broda y Doris Heyden afirman que

las cuevas también son consideradas como lugares de origen, de manera que están vinculadas con los ancestros míticos y con la legitimación de los grupos étnicos (Broda 2000b, Heyden 1976). En general, las cuevas son consideradas lugares peligrosos y encantados a los que se atribuyen poderes y que pertenecen a entidades conocidas como "dueños de los lugares". Abordaremos ahora dos cuevas de singular relevancia en el municipio de *Ndaxo*, que son las conocidas como la Puerta del Patrón y la Cueva del Tigre.

La Puerta del Patrón o Cueva del Chato

En las inmediaciones entre los municipios de Huautla, Chilchotla y San Antonio Eloxochiclán, muy cerca de las grecas anteriormente mencionadas, en la pared rocosa de un enorme cerro, hay un lugar que tiene connotaciones peligrosas y demonizadas. Se trata de unas cuevas comúnmente conocidas como La Puerta del Patrón, *Njta Nai* o Cueva del Chato. Desde la carretera resulta un poco difícil distinguirlas pues están cubiertas por la vegetación. Con relación a estas cuevas se dice que "no se puede platicar, pues es una cosa mal vista y no se comenta". Este conjunto de cuevas es considerado como un acceso que conduce hacia las entrañas del cerro. Por eso, en mazateco se le llama precisamente Puerta, *Njta*.

Se cuenta que adentro del cerro habita un maligno personaje, *El Chato,* quien es el dueño o patrón de esa montaña. Este personaje está cargado de características negativas. Su aspecto infunde terror pues es mitad humano y mitad animal. Algunos dicen que "de la cintura para arriba es hombre y de la cintura para abajo es un chivo semental", aunque otros lo describen al revés: "tiene la cara de chivo y cuerpo de hombre", de ahí que le llamen *chato* o *chivato*, es decir, el macho del chivo.

Este personaje es de especial relevancia, no sólo dentro del ámbito municipal sino a escala regional. A este cerro se le considera la contraparte del Cerro de la Adoración y, de similar manera, a sus dueños se les contrapone *El Chato,* que es lo opuesto al *Chikón Tokoxo*. Sobre esto explican "es lo contrario de la bondad que tiene el Cerro de la Adoración, no le corresponde a Dios la forma de trabajar de ese sujeto, le corresponde a algo contrario a Dios." El *Chikón Tokoxo* otorga bienes, salud, etc. a quienes se lo piden y lo único que solicita a cambio es veneración, además los favores que otorga no aparecen de inmediato, sino con el tiempo. En cambio, de *El Chato* se dice que es prestamista pues otorga lo que se le pide, pero se le tiene que pagar.

Se dice que *El Chivato* posee grandes tesoros y los comparte con aquellos que se atreven a pactar con él. Explican que la fortuna no es en efectivo, sino "en joyas, oro, alhajas". En esta construcción simbólica aparece la idea mesoamericana de

que adentro del cerro hay riquezas que le pertenecen al dueño del lugar. Pero el umbral es muy peligroso, ahí hay dos feroces guardianes, "en la primera entrada hay una enorme serpiente y en la segunda entrada hay un león." Es interesante recordar que para la tradición cosmológica mesoamericana la serpiente funge como guardiana por excelencia de los dueños de los lugares y que los grandes felinos se asocian con el ámbito terrestre y el inframundo. Si un ambicioso humano logra pasar estos dos retenes, llega a donde está El Patrón o dueño del cerro y al encontrarlo, el solicitante puede hacer sus peticiones. Pero tiene que ser hombre, no puede ser mujer ni homosexual. El requisito que exige *El Chato* es "que le entreguen el cuerpo y el alma". Primero, abusa sexualmente del solicitante y se cuenta que cuando *El patrón* quiere, "por las noches llega a visitarlo" a su casa.

Aquel que acepta las condiciones rápidamente se hace de una fortuna invaluable, de negocios prósperos, pero cuando muere, la fortuna se acaba y sus familiares ya no pueden disfrutarla. Cuentan que cuando el cadáver está tendido, pasa un ventarrón que se cree que es *El Chato* que viene a recoger su fortuna y el alma del fallecido. Al poco tiempo los familiares se quedan arruinados. Además, después de muerto, el alma quedará como esclava suya, tiene que ir a pastorear los animales de *El Chato*. Se cuenta que aquellos que pactan con *El Chato*, además de cuidar sus ovejas, también sufren mucho, pues "hasta les dan azotes". Se cuenta el caso de un señor quien, aunque ya fallecido, se le ha visto en las cercanías del cerro, dicen que "a pesar de que ya se fue de este mundo, ese señor nunca murió, lo han visto cuidando las ovejas del *Chikón nindó*. Probablemente ese señor en vida haya ido a pedirle su fortuna".

Estos relatos muestran la representación simbólica de las cuevas como lugares numinosos custodiados por celosos dueños. Tal como en la concepción antigua mesoamericana, de las cuevas pueden emerger riquezas pero, al mismo tiempo, el mundo interior con el que comunican es avaro y cruel.

La Cueva del Tigre, Nguijau Xa

A diferencia de la Puerta del Patrón con sus connotaciones maléficas, otro lugar importante en la región de Chilchotla es la Cueva del Tigre, que se vincula con los orígenes míticos de la población. Esta cueva se ubica en la *Nga Basen* –Parte Media– entre las comunidades de San Agustín y Voladero. Dentro de la oquedad hay una piedra que tiene una marca interpretada como "un zarpazo del tigre", sobre el lugar y la marca hay varios relatos. Cuentan que, anteriormente, tigres y leones abundaban en la región: "Por donde quiera rugían" y esa cueva era su guarida. Refieren que, anteriormente, los habitantes del municipio de San Mateo venían a trabajar a la Zona Baja de Chilchotla. Ellos tenían que andar en grupos numerosos ya que, si andaban solos o en grupos pequeños, al pasar cerca de la

cueva, los leones los devoraban. Recordemos que la fauna es un elemento del medio ambiente sobre el cual se construyen significados. La gente de Chilchotla considera a los felinos como protectores del territorio. Por ello atacan y devoran a los fuereños que llegan al ámbito propio, en cambio, a las personas chilchotlecas no las atacan, al contrario, son sus nahuales.

En el municipio hay un relato mítico de gran relevancia que explica a los grandes felinos como *alter ego* de los habitantes de Chilchotla. El relato dice lo siguiente:

> Cuentan que hace mucho tiempo había un muchacho que vivía solo y tenía una perra. De repente, cuando volvía a su casa del trabajo, encontraba comida, ropa lavada y todo bien arreglado. Él se preguntaba quién haría ese trabajo y solamente la perra estaba ahí. Diario sucedía aquello, entonces él decidió espiar para saber quién le preparaba la comida. Un día fingió que se iba a trabajar, pero se quedó escondido. Al regresar a su casa, vio tendida una piel de animal, era la de la perra, y en la cocina estaba una mujer bellísima, que estaba preparando todo. Al verlo, la mujer se fue, y al mismo tiempo la piel desapareció. El muchacho entendió que la mujer era la perra. Al día siguiente el regresó y le pidió a la mujer que ya no lo dejara, que él la quería, así como mujer, que ya no se convirtiera. Entonces tuvieron que ir a consultar a un curandero de San Lucas, quien realizó la ceremonia con los honguitos sagrados para saber si se podía curar el mal. El curandero dijo que sí se podía y curó a la mujer, quien a partir de entonces ya no se convirtió en animal. El muchacho y aquella mujer vivieron felices y tuvieron varios hijos.
>
> Esos hijos ahora se convertían en otros animales, se convertían en felinos y son los que dominaron la región, ellos habitaban en la cueva del Tigre, que por eso está marcada con un zarpazo de tigre. Ellos son los antepasados de los actuales chilchotlecos. Por eso, se les denomina a los pobladores de Chilchotla, *cha Ndaxo xa*, es decir, chilchotlecos felinos (S. Miranda, comunicación personal diciembre de 2000).

La narrativa es de gran importancia porque otorga identidad a las personas habitantes del municipio, quienes se reconocen a sí mismas como *cha Ndaxo xa* que quiere decir chilchotlecos felinos; este relato es ampliamente socializado, durante la Fiesta de Muertos, por ejemplo, se transmite en una canción de los huehuentones.[4] Blas Castellón publica un relato similar entre los nahuas contemporáneos, el autor lo define como un relato cosmogónico que narra la creación de la primera pareja (Castellón 1989).

---

4 Los huehuentones son comparsas conformadas por músicos y danzantes que representan a los antepasados durante la Fiesta de Muertos.

En el municipio hay otras cuevas con connotaciones simbólicas. Cerca de la comunidad de Agua de Paxtle, por ejemplo, hay una cueva en donde "se dice que hay dos ollas. Una de ellas la lavan cuando hace calor, para que llueva y hay otra que tienen que lavarla cuando quieren que haga calor" (M. Estrada, comunicación personal, noviembre de 2009). En esta narrativa se muestra la importante función de las cuevas como lugares especiales para la realización de rituales propiciatorios de lluvia y de control del clima. Es frecuente que en las cuevas haya nacimientos de agua, por lo que en el pensamiento mesoamericano están íntimamente relacionadas. Vayamos ahora al tema de los manantiales.

El manantial, agua espumosa que brota

En la cabecera de Chilchotla se encuentra un manantial del que brota agua cristalina. El espacio se califica como un símbolo palpable de fertilidad y abundancia, las personas recuerdan: "Anteriormente, en el pozo había mucha vegetación ahí se daban las jícaras, flores y hasta algunos frutos, estaba todo muy bonito." Todavía en la actualidad, se crea un microclima de mayor humedad en su entorno inmediato que contrasta con el resto del asentamiento. Cerca del manantial hay rica vegetación, por ejemplo, árboles muy altos de liquidámbar, platanales, musgos, etc.

La comunidad se ha apropiado materialmente de este espacio, ahí, la población se abastece de agua para el consumo y para los quehaceres domésticos, por eso se le conoce comúnmente como El Pozo. En tiempos de sequía, de febrero a junio, aproximadamente, la cantidad de agua que brota disminuye y, aunque no se seca completamente, hay dificultades para abastecerse, entonces, se acude en las madrugadas a llenar baldes, dicen: "La gente casi no duerme por ir al pozo a traer la poca agua que sale." En 1992 se destruyó el antiguo pozo y se construyó ahí un gran tanque techado en el que se almacena el agua limpia que va saliendo. Es común ver a personas que van a llenar sus cubetas y a lavar, eso sí, con todo cuidado para no ensuciar el agua que de ahí emana.

Aunque hay una relación utilitaria con el manantial, las reglas de la comunidad prohíben ensuciar esa agua, el lugar debe mantenerse limpio y respetarse. Como ilustración de esto cuentan que, en una ocasión, un chofer de autobús que no era del pueblo se metió al pozo a nadar, eso fue considerado como una gran afrenta para la comunidad puesto que el conductor transgredió las reglas de mantener el lugar puro y limpio; fue encarcelado y la gente del pueblo hizo una faena especial para vaciar el agua y lavar el pozo. Comentan que "la gente del pueblo no se atrevería a hacer algo así." Para evitar problemas con extraños, después de ese incidente colocaron un letrero que indica "Este lugar es sagrado" (M. Estrada, comunicación personal, julio de 2000).

El manantial es uno de los lugares más importantes del municipio. En ese entorno encantado, la parte más sagrada es la pequeña oquedad de donde brota agua. En cualquier época del año al pie de ese lugar es común encontrar ramos de flores que se le ofrecen a la dueña del lugar, cabe mencionar que, aunque se construyó el tanque, esa fuente especialmente sagrada se respetó y se dejó al natural. Seguramente, desde tiempos inmemoriales, el manantial ha sido considerado como un referente especialmente sagrado. Así lo demuestra el hecho de que, en mazateco, el topónimo del municipio es *Ndaxo* que significa precisamente "manantial del que brota agua cristalina." Este sitio es el símbolo que da nombre e identidad al territorio y a las personas que históricamente lo han habitado. Más adelante abordaremos la relación de este sitio con Santa María Magdalena, la santa patrona y dueña del lugar.

En su carácter de sitio numinoso, a este espacio también se le considera peligroso y se le teme. Las personas deben andar con cuidado y corren el riesgo de sufrir algún susto o accidente. En esos casos, su espíritu se queda atrapado por los dueños del lugar; dicen: "Si uno se cae en el pozo, es muy malo porque el espíritu se espanta y ahí se queda. Si pasa eso, hay que pegarle al lugar y decir '¡Ven espíritu! ¡Regresa!' En mazateco, *¡Nruai sen nixin! ¡Nruai!*" (M. Estrada, comunicación personal, julio de 2000).

Hemos visto que en Chilchotla la determinación de lugares sagrados es un muy complejo mecanismo constructor de territorialidad, las representaciones simbólicas sobre cerros, cuevas y manantiales entretejen ideas, creencias y representaciones sobre la tierra, el agua, la fauna local, la población y la historia en el lugar, de esa manera contribuyen a la construcción simbólica del territorio.

Dueños de los lugares y apariciones milagrosas

Los poderosos chikones

Los relatos que narran anécdotas y experiencias relacionadas con los *chikones* y los duendes o *la'a,* contribuyen también al proceso de etnoterritorialidad. De acuerdo con la tradición mesoamericana, se concibe que el mundo inferior está repleto de riquezas como agua, semillas, metales y otros elementos indispensables para los seres humanos pero es avaro, por eso, los lugares de donde emergen riquezas como los manantiales, los bosques o las minas, están custodiados por celosos dueños. Se considera que a cada lugar le corresponde una entidad territorial.

En mazateco se conoce como *chikón* a los señores de los lugares, palabra que se traduce como dueño, patrón, dios, rey, jefe, caballero, juez, gordo e incluso

"güero". Se dice que esta última acepción, aunque frecuente, no es adecuada porque es un poco despectiva. Los dueños de los lugares son entidades divinas vinculadas a los elementos agua y tierra, que se concretan en cada accidente topográfico. Por eso hay una amplia tipología: *chikón nanguí*: dueño de la tierra, del piso; *chikón nandá*: dueño del agua en general, que incluye arroyos, ríos y manantiales; *chikón shongá*: dueño del río; *chikón nashí*: dueño de la peña y *chikón nindó*: dueño del cerro. De entre todos ellos, el *chikón nindó* es el más importante. Se dice que el *Chikón Nindó Tokoxo* "es dueño del poder y del bien de la Sierra Mazateca." Al ser el propietario del territorio étnico, es necesario pedirle permiso para sembrar, cazar o construir una casa mediante ciertos rituales.

En el lugar en donde se siembra le piden permiso al dueño o propietario de ese espacio para que el trabajo se desarrolle normalmente, el pago se le otorga en cacao, que significa una ofrenda económica. "Se entierran semillas de cacao en el lugar en donde se va a sembrar, si se ponen en las cuatro esquinas es mucho mejor." En el siguiente relato el señor Mario Casimiro nos explica que hay que pedirle permiso para cazar porque el *chikón nindó* también es dueño del monte y de sus animales.

> Cuando se va de cacería también se pide permiso al dueño del espacio donde habitan los animales salvajes para que con libertad cacen alguna presa. Se va de cacería a los lugares más montañosos, al cerro. A ese cerro se le pide para que permita cazar sus animalitos. Pero en recompensa de que él cede a sus animales, se le hace un pago correspondiente. Se le paga cacao. Las semillas se tiran dentro de las hierbas o arbustos, no las entierran. Así, el dueño se da cuenta de que sus animales son recompensados. Pero si esos animales son nada más heridos, el *chikón* se molesta y como respuesta deja cautivados a sus perros o al cazador (M. Casimiro, comunicación personal, noviembre, 2000).

El chikón manifiesta su enojo si no se le pide permiso para cazar. Cuentan que el chikón se desquita del transgresor en la siguiente ocasión, pues cuando el cazador mata a un animal y se acerca a levantarlo, la presa se convierte en culebra. Con respecto a la construcción de casas se dice que al *chikón*: "Se le pide licencia para que permita establecer la morada y no contravenga a los futuros moradores. También se entierra cacao."

Con la construcción de las presas Miguel Alemán (1950) y Cerro de Oro (1970) se inundó gran parte del territorio étnico, se dice que el *chikón* se molestó mucho y solicitó a cambio cuatrocientas vidas. Recordemos que en el pensamiento mesoamericano el número cuatrocientos es sinónimo de "muchos" o "incontables". Por ello, en la *Nanguí Sué* –Parte Baja–, cuando hay accidentes a causa del rayo

o del agua se le atribuyen al *chikón*. En el año 2000, me contaban que seguía cobrando vidas por la construcción de las presas.

Construir una carretera también es considerado como una violación al territorio étnico porque con la construcción de los caminos se destruyen las peñas que "son como sus edificios", por ello los *chikones* se enojan y piden vidas a cambio. Cuentan que cuando se construye una carretera, siempre hay trabajadores accidentados, cuyas desgracias se interpretan como castigos o recompensas que exige el *chikón*. No sólo se lleva vidas humanas, también animales domésticos, como nos platicó Juana González de la comunidad de Clemencia: "Dicen que el *chikón nindó* se enojó cuando pasó esta carretera. Dicen que dio permiso de pasar la carretera, pero tuvo que agarrar todas las vacas que él quiso. Por eso se murieron y metieron las vacas en la cueva. Dicen que pidió muchos animales, guajolotes, totola…" (J. González, comunicación personal, 2000).

El *Chikón Nindó* contemporáneo es la reconfiguración equivalente al antiguo *Tlalloc* de la cultura nahua en el siglo XVI. Los argumentos de esta propuesta son los siguientes: Pese a haber sido traducido como dios de la lluvia, la etimología de la palabra *Tlalloc* corresponde a *tlalli* –tierra– y *loc* –el que tiene la esencia de–. La traducción de *Chikón Nindó* es semejante, *chikón* –dueño– y *nindó* –cerro–. En ambos casos resultan ser entidades numinosas de la tierra y de la lluvia, cuya síntesis ha sido para el agricultor mesoamericano fundamental para su supervivencia. Otra característica similar a *Tlalloc*, es que el *Chikón Nindó* es uno y muchos a la vez. El *Chikón Nindó Tokoxo* es la figura central, pero al mismo tiempo se fragmenta en innumerables *chikones*, cada uno de los cuales ocupa su propio cerro, peña, manantial o río. Así, cada uno de los múltiples *chikones* toma su nombre particular del lugar en el que mora. En la tradición mesoamericana, las entidades numinosas aparecían frecuentemente como parejas de cónyuges, en el caso de *Tlalloc*, su contraparte femenina es *Chalchitlicue*, la mujer de las aguas que corren sobre la Tierra. Su equivalencia en la región mazateca es *Jchon Nda Vee*, –mujer de agua rastrera– como lo registró (Boege 1988) o mujer de las aguas que corren sobre la tierra.

Esta entidad numinosa tiene varias facetas, por un lado, presenta una parte benéfica y ayuda a quien tiene la suerte de encontrarlo. Hay infinidad de relatos que cuentan que el *chikón* ofrece riquezas a las personas que se encuentra en el camino, es indispensable que estas sepan interpretar sus mensajes metafóricos pues la suerte se les va si no aprovechan la oportunidad ellas solas y en ese momento. A quienes se les aparece, por lo general no lo reconocen, pues toma la figura de un hombre cualquiera pero cuando se va, muestra sus capacidades sobrehumanas, desaparece momentáneamente o bien se va por barrancas o por lugares inaccesibles como si por ahí hubiera camino. Por otro lado, al ser un ente

numinoso, su presencia llega a ser tan fuerte que puede enfermar a la persona con quien se comunica, dicen "te pone sonso, si lo escuchas te da escalofrío".

Otra de sus facetas es que también es bromista y se burla sobre todo de quienes no son mazatecos. Así se ilustra en los siguientes relatos. En el primero, el *Chikón* se burla de personas del municipio nahua de Santa María Teopoxco. "En Teopoxco, las gentes traían una campana. Él se los encontró y les dijo 'amárrenla aquí, yo les voy a ayudar'. Un rato después de que la amarraron, él les dio la vuelta y desapareció. Ya después la tocaba ahí en la cumbre, esa que está por San Jerónimo y hasta hace fiesta". En el segundo relato cuentan que también se burla de los mestizos de Puebla: "Ese San Martín es muy mañoso, engaña a las gentes. Una vez en Puebla fue a comprar instrumentos, pagó con billetes, hasta los contó enfrente de la gente, después vieron y ya eran puras cáscaras".

Un aspecto más en el que coincide con las representaciones de *Tlalloc* es que los *chikones* viven en la primera capa del inframundo, su mundo se ubica debajo de la tierra; se considera como un paraíso, un lugar de abundancia, tal como el *Tlallocan*. En la reconfiguración contemporánea se le describe como un lugar donde hay muchos animales, pastizales y se dice que "es como un almacén en donde hay de todo". El señor Mario Casimino nos cuenta que el *Chikón Nindó* se va a surtir a las grandes ciudades mestizas como Puebla:

> El dueño del cerro de la Adoración fue a la ciudad de Puebla. Ahí se encaminó hacia un establecimiento comercial, en donde quiso llenar sus carros de mercancía, pero parecía que estos vehículos tenían una gran profundidad. Sus espacios no se llenaban, o sea que le costó mucho trabajo a esa casa comercial llenar esos carros, se trajo toda la mercancía. Y su dinero tampoco se acabó, después de adquirir los productos seguía teniendo dinero. Pareció que no había comprado nada, pero se trajo los carros repletos de mercancía. Por esa razón la gente que se dedica al comercio a él se encomienda. Después de que cargaron la mercancía no se dieron cuenta ni cómo arrancaron los vehículos y ni qué dirección tomaron porque pareció perderse en el espacio (M. Casimiro, comunicación personal, noviembre de 2000).

Como al *Chikón Nindó* se le asocia con la abundancia, se dice de él que "es puro oro"; se le considera protector de las siembras, tal como *Tlalloc*, el *Chikón* también es señor de las lluvias, por eso se efectúan rituales en la cima de algunos cerros para solicitarle agua. El maestro Florencio Carrera nos explicó que la gente mazateca sube al *Nindó Tokoxo* a hacer pedimentos de lluvia y también le solicitan bienestar económico, trabajo, inteligencia, prosperidad con el sustento (F. Carrera, comunicación personal, 2000).

El dueño del cerro es un ser íntimamente ligado con el rayo, como *Tlalloc*. Se dice que su voz es el trueno y que manda la lluvia. Así, en la *Nanguí Sué* –Tierra Caliente o Parte Baja–, cuentan que cuando empieza la temporada de lluvias, el volcán de San Andrés Tuxtla "brama" o truena y el Cerro Rabón le responde. Se comenta que de esa manera, este último le pide permiso para llover. También se relaciona al *chikón* con la culebra y el sapo, animales anfibios que pueden vivir tanto en la tierra como en el agua. Se considera que las culebras aparecen como sus animales guardianes. Se dice que en su mundo son como perros, pero para el mundo humano son culebras o víboras venenosas que están al servicio de los *chikones*.

En la región mazateca, las entidades han sido reconfiguradas en interesantes asociaciones entre lo mesoamericano y lo católico. Así, al *Chikón Nindó* se le conoce también como San Martín Caballero, al que se puede hacer referencia de manera abreviada, simplemente como San Martín o como El Caballero. Su fisonomía y vestimenta también se han transformado, se le describe como un hombre güero, de cabellos blancos o rubios y que viste elegantemente de charro, también se dice que por lo regular monta un caballo blanco sin cola. El hecho de tener la fisonomía del conquistador español, güero, en ocasiones gordo, habla de las relaciones interétnicas pues se le identifica con el poderoso, catrín blanco o mestizo que no porta el traje mazateco, sino el de charro (Barabas, comunicación personal, 2000).

Los traviesos la'a (o duendes)

Además de los *chikones*, hay otras entidades numinosas, los *la'a* o duendes. En mazateco la denominación *la'a* es un indicativo que hace referencia a un lugar que se señala, es como decir "ahí". En la región, incluso se les llega a denominar con la taxonomía náhuatl *chaneque,* quienes según la mitología mesoamericana son un grupo de servidores del dios *Tlalloc*. Son seres pequeños que se asocian al agua y a la lluvia (Broda, Stanizlaw y Maupomé 1991), se dice que los duendes salen a comer a las doce del día, que es cuando se les puede encontrar, a ellos les molesta mucho que los humanos ensucien el agua, por eso, en su horario, es mejor no acercarse a sus lugares para no provocar su enojo y no tener encuentros desagradables.

Se dice que los *la'a* viven en las fuentes, en los ríos, en las barrancas, en las rocas o donde se seca el agua, ellos son dueños de lugares específicos, con los que se identifican y a los que defienden con fiereza. Habíamos dicho que los *chikones* se enojan por que se abren carreteras en su territorio, cuando eso sucede, mandan a sus ayudantes, los duendes, a tirar piedras a los vehículos y a las máquinas con las que se construyen los caminos. Las maquinarias son consideradas como potenciales enemigos de la naturaleza y del territorio étnico. Los *la'a* están

estrechamente vinculados a la agricultura, por eso es frecuente encontrarlos en las milpas. Aunque los duendes se asocian principalmente con el agua, por eso se aparecen en los ríos, en los manantiales o en las cercanías de El Pozo de *Ndaxo*. El señor Tomás Estrada, habitante de la cabecera municipal de Chilchotla, nos compartió el relato de la aparición de unos duendes cerca de un pequeño manantial que se llama *Ndaxiti* que significa "agua que brota que no es mucha".

> Una vez le pregunté a un amigo sobre el manantial *Ndaxiti* que está rumbo a Rancho Nuevo, donde toman agua los del barrio. Esa persona me dijo: "¿Sabes qué? No me hables de ese lugar, porque una vez cuando se escaseó el agua fui allá. Había como cinco niños güeritos jugando ahí. Cuando se voltearon a verme ¡estaban horribles! ¡tenían cara de rana! De volada se metieron entre las piedras, en un momento se desaparecieron. Y no se me olvida, siempre llevo eso en la mente" (T. Estrada, comunicación personal, noviembre de 2000).

En este relato es posible apreciar la representación que vincula a los duendes con los sapos o ranas que, como las culebras, son animales anfibios. Los *la'a* pueden manifestarse a las personas incluso en los hogares, en donde suelen hacer maldades o travesuras, como cambiar el azúcar por sal. También se aparecen en los sueños.

Santa María Magdalena, dueña del lugar

El relato de la aparición milagrosa de Santa María Magdalena

Santa María Magdalena es la santa patrona de Chilchotla. A continuación, presentamos el relato sobre su aparición milagrosa:

> Según lo que cuentan es que se apareció en el nacimiento del agua. María Magdalena era de familia humilde, de un papá sencillo y mamá también. Siempre le gustaba cantar y cortaba todo tipo de flores. Se platicaban, tenían diálogo entre la mujer y las flores. Siempre salía temprano a cortar las flores. Dicen que vivía allá arriba, arriba de lo que hoy es la presidencia, cerca de la iglesia. Siempre cortaba flores. Su mamá la estuvo vigilando, porque no sabía con quién platicaba, y la regañaron, le pegaron. Y ella decía que tenía derecho a tener comunicación, a salir, como que quería la libertad, ser libre. La mamá pensaba que tenía novio, pero no era cierto, ella nada más venía a platicar con las flores, a treparse en el árbol en el que se mecía como un columpio. Y la alcanzó su mamá y le dijo "bájate del árbol". Y María Magdalena se desapareció y cuando

vio su mamá, ya estaba atrás de ella. Y entonces más la encerró. Pero al medio día siempre se salía.

Un día se salió de prisa y se metió a la iglesia, a la que estaba antes que era de zacate y se paró en el altar y ya quedó ahí su imagen grabada. Esa es la historia de su niñez.

Después se convirtió, era de la iglesia. Salía a bañarse en las mañanas, era una muchachita muy linda que tenía el pelo muy largo. Hacía mucha espuma cuando se bañaba, por eso Chilchotla en mazateco se llama *Ndaxo* que significa agua espuma o agua espumosa. Hace mucho tiempo, en el pozo, la gente a veces la veía lavándose la cabeza, era una mujer muy bonita, tenía un cabello muy largo y muy bonito. Los cabellos de la virgen eran rubios y brillaban y traía sandalias de las que usaban antes, y eran brillositas, llevaba un vestido largo. La mujer a veces cantaba. Algunas personas se la encontraban, así como mujer, algunos platicaban con ella, pero no sabían si era la virgen. Ya después como la virgen veía que nadie le hacía caso, que no la reconocían, se colocaba sobre una piedra. Y se apareció y anduvo por Río Sapo (comunidad de Chilchotla de la Parte Baja) y están los lugares donde ella se anduvo bañando. Hay dos lugares, uno es Patio Iglesia *Xo ba ingo,* ahí la capilla se inundó de agua cuando ella anduvo por ahí. El otro lugar es Sitio Iglesia, ahí la capilla se quemó.

En una ocasión se le apareció, parada en una piedra, a una viejecita –que en mazateco le llamaban *Le*, que es lo mismo que Elena o Magdalena– ella había ido a traer agua del pozo y ahí fue cuando le dijo que le pusieran un templo ahí. Anteriormente mandaban las mujeres. Le es a quien le competían los asuntos de toda la región.

A la viejecita se le apareció un 18 de julio, pero no le hacían caso. El 21 y 22 ya no estuvo en el pozo, estuvo caminando por todo el pueblo y después volvió otra vez al pozo, a donde había jícaras y estaba todo muy bonito.

El templo se le construyó en el lugar donde está ahora (que es en el centro del pueblo), no donde ella había indicado. Pero de todas maneras ahí se quedó la virgencita. Se comenta que cuando María Magdalena estuvo aquí se daba la cosecha del chile, achiote, jícaras de madera, maíz. Aquí en Chilchotla es un lugar en donde se producía mucho antes. Era la Mujer de la Abundancia.

Y ahí estuvo, pero después de un tiempo vieron que estaba maltratada y *Le* la mandó a arreglar.

La llevaron hasta Oaxaca y cuando estaban limpiando la imagen, quitándole lo que tenía mal, empezó a brotar sangre, al señor le dio

miedo, ya no siguió tocando porque dijo que estaba viva, les dijeron a los de Chilchotla que fueran por su Magdalena. Como se caminaba mucho tardaron en llegar. Cuando venían de regreso pararon por la mixteca. Les anocheció y ahí se quedaron a descansar para seguir de regreso al día siguiente. Pero cuando iban a levantar la imagen ya pesaba mucho, se hizo pesada, se quiso quedar en la mixteca y los de la mixteca dijeron: "Pues déjenla, les vamos a comprar otra imagen". "Ya perdimos" dijeron los que se la llevaron. La imagen que mandaron era la de Dolores. La que está ahora ya no es la verdadera. Posteriormente como en 1950 un párroco les dijo, que esa no era la Magdalena, entonces compraron la actual, una imagen de la Magdalena de la Biblia, la de Magdala, compraron una con el mismo nombre. La fueron a traer a Oaxaca.

Al parecer a la Santa no le gustó el otro pueblo donde se quedó, porque cada vez que llovía se formaban grandes ventarrones y la Virgen se salía del templo y empezaba a caminar por el pueblo.

La verdadera tal vez no se llamaba Magdalena, tal vez le llamaban así por la señora que la encontró.

Y desde entonces desaparecieron las cosechas, ya no se da ni el chile, ni el cacao, era una tierra fértil. Y dicen que ahí donde se quedó ahí abundan las cosas. Pero la mera verdad no sabemos en qué parte de la mixteca.

Y así cuentan que está aquí, que aquí vive y es lógico porque es su tierra. A lo mejor se enojó porque la estaban lastimando.

Ella es naturista, es una especialista en huesos. Era una mujer que curaba, que conoce de hierbas medicinales, sabe acomodar los huesos en las torceduras.

A ella se le pide salud, le piden que la cosecha salga bien. Le llevan velas, ramas, copales.[5]

5 La versión principal fue narrada por dos personas que me pidieron guardar su anonimato, FGM y EOS, sin embargo, les agradezco enormemente su amable contribución. También fueron muy importantes las contribuciones de la señora Adelaida Carrera Quirino (anciana), traducida por Cristian Estrada, de los señores Marcial Estrada (anciano), Librado Carrera y Guadalupe Carrera Jesús (anciano), traducidos por el Señor Alfredo Estrada y de los señores Cutberto Carrera Quirino y Aristeo Carrera Quirino (1999-2000). Puesto que las narraciones míticas son un fenómeno que pertenece a la tradición oral, no existe una versión única y correcta, sino que existen tantas versiones como narradores, además, en cada relato pueden aparecer más o menos temas, según la memoria del que cuente (Bartolomé 1984).

Mecanismos de etnoterritorialidad

Este amplio relato es sumamente complejo y lleno de significados culturales. En términos muy amplios, el relato de la aparición milagrosa es una verdadera historia étnica, es una interpretación propia del devenir Chilchotleco a través de la figura de Santa María Magdalena, la entidad femenina que es la dueña del lugar. En la narrativa es posible identificar varias etapas: su niñez, su vida adulta, su salida del territorio y su presencia contemporánea. En este lenguaje metafórico, es posible interpretar que la niñez de Magdalena corresponde a la historia antigua e independiente de los pueblos americanos, cuando "era libre". Su etapa como adulta es una explicación étnica del proceso de evangelización, cuando Magdalena, como los habitantes, se convierte a la religión católica y ya es "de la iglesia". La etapa de la salida del municipio es un mito de privación que expone cómo los mazatecos pierden la riqueza de su territorio a favor de un grupo vecino. Pese a ello, la santa patrona regresa a su territorio, desde donde otorga los mantenimientos y protege a su comunidad.

Por ahora, nos limitaremos a resaltar algunos aspectos de etnoterritorialidad que se pueden identificar, tanto en el relato de la aparición milagrosa como en un nutrido cuerpo narrativo sobre sus apariciones. Ya se comentó que, de acuerdo con la cosmovisión antigua, dentro del panteón general, *Tlalloc* y *Chalchitlicue* o *Chikón Tokoxo* y *Jchon Nda Vee* –en lengua mazateca– eran entidades numinosas vinculadas a la tierra y al agua. Ambos gozaban de gran respeto y a partir de ellos se fisionaban las innumerables advocaciones tutelares de cada *altépetl*. Se consideraba que las deidades patronales se establecían en un monte o manantial próximo al asentamiento desde donde cuidaban a su población protegida de la que esperaban culto y devoción. A partir del siglo XVI, durante el virreinato, a consecuencia del dominio europeo y de la imposición del catolicismo, los pueblos originarios llevaron a cabo complejos procesos de resignificación simbólica a partir de las dos matrices culturales, es así que las antiguas entidades sagradas derivaron en santos y santas patronales.

Sin embargo, el fenómeno fue mucho más complejo pues entrelazó las cabezas de linaje con los santos patronos. De acuerdo con Bernardo García Martínez (1987) los antiguos nobles, además de su función política, eran un símbolo que entretejía íntimamente colectividad, parentesco, territorio, historia compartida y deidades tutelares. En un sentido parental, las cabezas de linaje representaban un vínculo familiar que daba cohesión e identidad al grupo, eran un lazo de unión entre los gobernantes y la colectividad que componían el *altépetl*. De acuerdo con la tradición mesoamericana, al ser los descendientes directos del líder que había conducido al grupo durante la peregrinación primigenia que los había llevado finalmente a su asiento definitivo, ellos también eran símbolos que recordaban el origen y la historia del grupo. Por lo mismo, las cabezas de linaje eran también símbolos del territorio, pues otorgaban legalidad a la fundación del *altépetl* en la tierra

prometida. Su legitimidad radicaba también en que eran considerados representantes directos y muchas veces consustanciados con las deidades tutelares que, en el caso mazateco, eran advocaciones locales de la dualidad *Chikón Tokoxo-Jchon Nda Vee*. De acuerdo con García (1987), la antigua función simbólica e identitaria que cumplían los gobernantes se refuncionalizó en los santos patronos virreinales. El relato de la aparición de la Virgen Magdalena en Chilchotla da cuenta de esa resignificación: la virgen se le aparece precisamente a la antigua gobernante, la señora *Le*. Además, la antigua gobernante y la virgen aparecida comparten identidad, al llevar el mismo nombre pues se explica que *Le*, es lo mismo que Magdalena.

En sintonía con lo mesoamericano, Santa María Magdalena es una entidad numinosa vinculada a lugares naturales en los que hay agua, principalmente el manantial y el río, aunque también a lugares construidos, como el pozo y las iglesias. La Santa María Magdalena es claramente una reconfiguración de *Jchon Nda Vee* –la mujer de las aguas que corren sobre la tierra–. El sitio, por excelencia, con el que se le asocia es el manantial de la cabecera, este lugar, en donde el agua emerge de la tierra es considerado como un sitio sagrado y es tan importante que da nombre al territorio. Ya se había dicho que en mazateco manantial se dice *nanda*, la etimología es *na* –madre– y *nda* –agua– de manera que "quiere decir madre-agua porque es ahí donde nace el agua, es como la madre" (S. Miranda, comunicación personal, 2009). Es interesante destacar cómo a través del relato de la aparición de la virgen, el topónimo se reconfigura integrando la matriz mesoamericana con la matriz católica. Así, el topónimo *Ndaxo* se adjudica a la virgen: "Salía a bañarse en las mañanas, era una muchachita muy linda que tenía el pelo muy largo. Hacía mucha espuma cuando se bañaba, por eso Chilchotla en mazateco se llama *Ndaxo* que significa agua espuma o agua espumosa."

Río Sapo, una comunidad de la *Naguí Sué* –Parte Baja– de Chilchotla es otro lugar con el que se le asocia de manera muy importante, tanto al río como a la comunidad que lleva su nombre. Hay narrativas que relatan que "la virgencita […] donde se apareció es en Río Sapo. Dicen que ahí había muchos sapos. Tantos que no había donde caminar y donde pisabas era un sapo. Y la virgencita se vino caminando [a la cabecera] por toda la orilla del río". Cabe mencionar que en el Lienzo de Chilchotla aparecen los glifos de la cabecera y de la comunidad de Río Sapo unidos a través del río con el mismo nombre. Resulta significativo que, tanto la tradición oral como el códice coinciden en sus representaciones sobre el territorio y en la selección de lugares importantes (Quintanar 2013). A través de sus recorridos, la Santa Magdalena extiende su sacralidad a todo el ámbito municipal. "Y se apareció y anduvo por Río Sapo y están los lugares donde ella se anduvo bañando".

Es significativo que, tal como en los antiguos relatos sobre el recorrido étnico de *Jchon Nda Vee,* la virgen va dejando huellas sagradas. Se cuenta que la santa se colocaba en una piedra cuando se aparecía, por eso, al pie del cerro *Nindó Lijí,*

hay unas cruces que "están simbólicamente porque ahí descansó la virgen cuando hacía sus recorridos". Durante sus caminatas, la santa patrona también va dando muestras de su control sobre los fenómenos naturales, en especial los relacionados con el agua y la lluvia en sus aspectos tanto benéficos como amenazantes. La capilla de Patio Iglesia, por ejemplo, se inundó cuando ella estuvo ahí, esta idea alude a la lluvia, que en forma torrencial puede causar inundaciones. Cuando la virgen se apareció en Sitio Iglesia, la capilla se quemó; en estas manifestaciones es posible identificar la matriz mesoamericana en la alusión a la lluvia y al rayo. Al mismo tiempo, los lugares en los que se manifiesta también muestran la impronta católica a través de los topónimos: Sitio Iglesia y Patio Iglesia.

La Santa María Magdalena y su culto son expresión de las reconfiguraciones étnicas en diferentes maneras. Literalmente fue bautizada, pues cambió su antiguo nombre por alguno del santoral católico, es así que la antigua advocación local de *Jchon Nda Vee* se comienza a llamar Santa María Magdalena. Sin embargo, en la región afirman que su Magdalena no es la de la Biblia, su santa patrona es mazateca y como prueba de ello es que les habla en mazateco. Otra expresión del sincretismo es que, como resultado del proceso de evangelización, "se metió a la iglesia, […] se paró en el altar y ya quedó ahí su imagen grabada […]". Tal como lo hacían las deidades tutelares antiguas que se consustanciaban en un monte próximo o en los montes construidos (templos piramidales). A partir del virreinato, las entidades patronales se albergaron en la iglesia y, reelaboradas, el culto a los santos patronos comenzó a ser un importante mecanismo de identificación colectiva.

De acuerdo con Alicia Barabas, el aparicionismo es un fenómeno del catolicismo popular con características particulares, se configura a partir del hecho de que algunas personas tienen visiones de seres pertenecientes a una realidad no ordinaria que se presentan con propósitos diversos, entre ellos la petición de veneración y la construcción de un santuario. Barabas dice que hay un énfasis mariano en las apariciones americanas pues la corona europea colocaba a sus colonias bajo distintas advocaciones de la Virgen María (Barabas 1995: 30-31). En *Ndaxo* numerosos relatos narran apariciones de la virgen a los pobladores de Chilchotla, especialmente cuando van por agua, como el que sigue:

> Hace años, un señor vino a traer agua al pozo y se encontró con ella. Le dijo "¿a dónde vas? ¡préstame tus cubetas!". Él le contestó: "No porque tú eres muy bella." Y mientras estaban platicando se llenaron las cubetas. Venían subiendo por la casa de doña Teófila y ella le decía: "Tú eres fulano, tú te llamas así, yo te conozco. Yo vivo allá arriba". Y le dijo: "Ahora sí llévate tus cubetas" y al llegar a la iglesia desapareció (FGM y EOS, comunicación personal, septiembre, 2000).

En su territorio, la santa camina por el pueblo y platica con la gente; en este relato se aprecia claramente que está íntimamente relacionada al ámbito local, en donde conoce a cada persona de su comunidad protegida. También se aprecia que en su carácter numinoso puede aparecer y desaparecer a voluntad. De hecho, se considera que el municipio de Chilchotla le pertenece a la entidad patronal, además de controlarlo, como hemos apuntado, también se lo entrega a la comunidad a cambio de adoración y respeto. En este sistema de ideas, es de esperarse que, si sus protegidos cumplen con el culto, pueden utilizar el espacio confiados en que cuentan con su protección. Tal como en otros casos de apariciones, la Santa María Magdalena, pidió la construcción de un santuario para recibir veneración, el lugar que ella solicitó para la construcción del templo fue precisamente el manantial. Aunque este fue construido en el centro del poblado, comentan que ella aceptó la edificación y "ahí se quedó la virgencita". En obediencia a sus peticiones, posteriormente se construyó una capilla al lado del Pozo. La iglesia y el Pozo son dos lugares cargados de significación que se vinculan a través de la figura de Santa Magdalena: en la iglesia se venera su imagen y la gente dice "lo que está en la iglesia es su espíritu, pero ella está en el Pozo, que es como su casa".

En este apartado hemos expuesto que en la región mazateca se transmiten abundantes narraciones sobre los dueños de los lugares, las representaciones simbólicas sobre *chikones* y sobre los duendes o *la'a*, algunas entidades tan importantes como *Chikón Tokoxo, Jchon Nda Vee* y expresiones mazatecas de *Tlalloc* y *Chalchilticue* aparecen reconfiguradas en santos católicos. También se ha revisado el complejo cuerpo narrativo sobre las apariciones milagrosas de Santa María Magdalena; todas estas representaciones son mecanismos que contribuyen a la construcción de la etnoterritorialidad.

Rituales, mecanismos de etnoterritorialidad

Los rituales son los últimos aspectos que abordaremos en esta exploración. Sigo a Barabas (2003: 42) cuando dice que "los procesos rituales no serán examinados en sí mismos sino como expresiones de la territorialidad". Ya se habló brevemente sobre los rituales de caza y de siembra en el apartado sobre los chikones. En este apartado sólo trataremos muy brevemente los rituales funerarios y la fiesta de muertos en la región mazateca.

Rituales funerarios

Como se comentó desde el inicio, las nociones mazatecas sobre la estructura del cosmos tienen necesaria relación con la concepción del ser humano y,

consecuentemente, con los rituales del ciclo de vida. A partir del Virreinato, en el siglo XVI, los evangelizadores asociaron el inframundo mesoamericano con el infierno católico, de manera que dedicaron especiales esfuerzos para combatir las ideas que los pueblos originarios tenían en relación con ese estrato. De acuerdo con el pensamiento mesoamericano, el alma de la persona fallecida viajaba al inframundo en donde su destino final era el último piso del inframundo. Esas ideas fueron atacadas como lo demuestra que las palabras para nombrar los pisos inferiores del cosmos no se conservaron, lo referente a la muerte son temas delicados. En la región, si bien se dice que las almas de las personas que mueren se van al cielo, los rituales funerarios tienen relación con la concepción de que al morir el alma del difunto inicia un viaje que implica el tránsito por los pisos del inframundo.

El señor Mario Casimiro nos explica sobre la estructura del cosmos: "Esto tiene relación con la muerte. Al morir, el individuo tiene que cumplir obligatoriamente siete años de ser recibido, cada año que transcurre es una capa que se va hacia abajo, hasta llegar a las siete capas" (M. Casimiro, comunicación personal, 2000). En concordancia con ello, cuando una persona fallece, los familiares colocan una ofrenda en el ataúd. Cristian Estrada nos explica que se acostumbra poner objetos como los siguientes: "Una cruz de madera con la imagen del Sr. Jesús, unos vasitos de carrizo que se llenan con agua bendita, tortillas pequeñitas que se hacen especialmente para esa ocasión, un rosario, un *yaxkí* –que es como un rosario que se utiliza en la región hecho de cuentas de madera ensartadas en hilos rosas y azules–, un par de zapatos que calzaba el difunto, una muda de ropa, ropa interior y algunas cosas que le gustaban" (C. Estrada, comunicación personal, 2000); se dice que su alma inicia un viaje y esas cosas las necesita para el trayecto.

En la región mazateca, el cementerio es un lugar sagrado, se le tiene mucho respeto ya que se le considera como el umbral entre el ámbito terrestre –el mundo de las personas vivas– y el mundo de los muertos. De manera específica, la fosa se entiende como la puerta por la que el alma transita hacia su nueva morada, como parte del complejo ritual funerario, en el momento de excavar la fosa en el panteón, en la iglesia se repican las campanas, su sonido es anuncio de que esa puerta se ha abierto y se dice que "ahí se depositan los restos para retirarlos de este reino". A partir del fallecimiento de una persona, durante siete años consecutivos se conmemora el aniversario luctuoso y con ello se marca el paso del difunto por cada etapa. Si bien hemos resaltado lo mesoamericano, también es posible identificar los sincretismos entre lo mesoamericano y las ideas impuestas del catolicismo. Ahora pasemos a la Fiesta de Muertos.

La fiesta de muertos

La fiesta de muertos constituye el ritual colectivo más importante que realiza cada año el pueblo mazateco, en el transcurso de la fiesta de muertos, los mazatecos expresan ideas, creencias y representaciones que forman parte de su cosmovisión. A estas se les suele llamar "costumbres" o "tradiciones" y corresponden en buena medida al legado mesoamericano que, en constante transformación, goza de gran vitalidad en la época contemporánea. En la cultura mazateca se considera que durante la fiesta de Todos los Santos las almas de los ancestros muertos regresan al mundo de las personas vivas, la fiesta incluye varios ámbitos rituales como: las comparsas conocidas como huehuentones, la confección de altares domésticos, la velación en el cementerio y la preparación y consumo de ciertas comidas especiales.

Los huehuentones son personas que se disfrazan para representar a los antepasados muertos que vienen de visita desde "el otro mundo", lo explican así: "somos los *cha xo'o* hombres negros que venimos del ombligo de la tierra". Ya hemos mencionado que la etimología de la palabra *cha* significa "gente" y *xo'o* significa "ombligo". Nuevamente resulta muy interesante contrastar con el caso nahua, para esa cultura, el ombligo de la tierra era concebido como el lugar de confluencia tanto de las fuerzas que ascienden del inframundo como de las que descienden de los cielos. El ombligo de la tierra también se concebía como el lugar del cambio y como la morada del dios anciano, padre-madre de todas las cosas.

Los huehuentones se organizan por grupos, principalmente de varones; estos grupos corresponden a las familias extensas patrilocales que viven en una inmediación geográfica. Los grupos de huehuentones se conocen por los apellidos de las familias a las que representan, por ejemplo, los Escobedo, los Carreño. El hecho de que cada grupo de huehuentones represente a un grupo familiar es congruente con el hecho de que personifican a los antepasados familiares, no representan a los muertos en abstracto. En este punto conviene recordar también que, para la visión mesoamericana antigua, los antepasados eran una categoría de entidades numinosas a las que se rendía culto, esto explica el respeto con el que se lleva a cabo la tradición. Si bien los huehuentones se organizan por grupos familiares, también hay una identidad a nivel municipal: los huehuentones del municipio de Chilchotla expresan claras distinciones para diferenciarse de los huehuentones de otros municipios mazatecos.

Los grupos de huehuentones se constituyen como comparsas y, con la ejecución de música, danzas, cantos y bromas, alegran a la población durante los días de la fiesta. La música que interpretan es muy particular. Los instrumentos tradicionales son el tambor, uno o dos violines, una o dos guitarras y una o dos vihuelas; a estos se les pueden agregar otras percusiones como un raspador o una quijada de

burro. Todas las canciones se cantan en mazateco y el lenguaje metafórico de las canciones les imprime un sentido estético muy especial. Las canciones abarcan una gran variedad de temas, hay un repertorio tradicional que conforma un cuerpo narrativo en el que se exponen explícitamente ideas, creencias y representaciones sobre el territorio y sobre la cosmovisión. Sabás Miranda, por ejemplo, traduce: "Esta canción habla de que para nuestros ancestros la tierra era el cuerpo del Universo, las rocas eran los huesos, la vegetación era la vestimenta y el agua era la sangre del Universo. Para ellos la Naturaleza era una cuestión sagrada". Hay otra canción que narra el mito de los Chilchotlecos felinos, *cha Ndaxo xa*, "esta canción habla sobre los chilchotlecos que se convertían en enormes felinos, ellos habitaron en la Cueva del Tigre, ellos dominaron todo este territorio, fueron los gobernantes y por eso ahora nos dicen los chilchotlecos felinos" (S. Miranda, comunicación personal, noviembre, 2009). También hay canciones nuevas que, por lo general, expresan la propia visión de su historia contemporánea, gracias al concurso de huehuentones, por varios años se ha fomentado la creación de nuevos repertorios musicales.

La fiesta dura nueve noches con sus días, comienza el 27 de octubre y durante ese lapso se lleva a cabo una inversión de la realidad; la fiesta comienza cuando los varones van al panteón a disfrazarse, es un momento de máxima sacralidad pues se dice que "los huehuentones van al panteón a ofrecer su cuerpo para que salgan los muertitos". El cementerio, lugar sagrado, cumple su importante función como umbral por donde las almas de los antepasados acceden al mundo de los vivos. Los huehuentones, que representan a los viejos, explican que, por tradición, cuando una persona empieza a bailar lo tiene que hacer por siete años consecutivos, idea que es congruente con la concepción de los siete pisos del inframundo.

Cuando se acerca el final de la fiesta, los huehuentones empiezan a encargar piñatas a todas las familias que visitan. Por lo regular, las niñas y jovencitas se encargan de decorar ollas de barro con papel de china de colores. La última parte de la fiesta consiste en que los huehuentones se reúnen en la cancha municipal para romper las piñatas que les han obsequiado. Sabás Miranda nos explica: "El huehuentón representa a los muertos, pero esos muertos no se pueden quedar en este mundo de los vivos. La piñata representa el Universo y tenemos que romperla para que el alma pueda regresar a su mundo" (S. Miranda, comunicación personal, octubre de 2009). Una vez que rompen las piñatas, pasan a la iglesia, donde tocan las campanas, tal como cuando un difunto es enterrado y se dirigen al cementerio para cerrar el ritual.

Es interesante destacar la asociación simbólica de las ollas, con los mundos o pisos del universo. Las piñatas contenedoras de riquezas (frutos, dulces) que rompen los huehuentones, recuerda a la ancestral olla *Tlalloc*, que, para los nahuas del siglo XVI era una representación simbólica del *altépetl*, cerro de tierra, recipiente

de riqueza en su interior. Es posible apreciar que el simbolismo de las ollas como representación simbólica de los estratos del cosmos, es una idea compartida por los grupos de tradición mesoamericana y que, en el caso mazateco, se ha ido reconfigurando a como un elemento de larga duración.

Otro mecanismo de construcción simbólica del territorio durante la fiesta de muertos es la confección de los altares domésticos en honor a los familiares fallecido, el altar es un cosmograma en el que la superficie de la mesa representa la superficie de la tierra, recordemos que, dentro de la tradición mesoamericana, esta se concibe como un rectángulo que flota sobre el agua. De acuerdo con la tradición ancestral, en cada extremo del plano terrestre se encuentran los soportes del cielo, estos pueden ser árboles o cerros, vasos comunicantes por los que viajan las fuerzas y las entidades a través de los tres estratos del cosmos. En los altares mazatecos, los cuatro extremos del mundo se representan por arcos hechos de carrizo que se sostienen de las cuatro patas de la mesa. Así, la superficie de la mesa representa el espacio terrenal, que divide el inframundo y el cielo. Esta representación simbólica del cosmos se reproduce, en cada ámbito doméstico durante los nueve días de la fiesta de muertos.

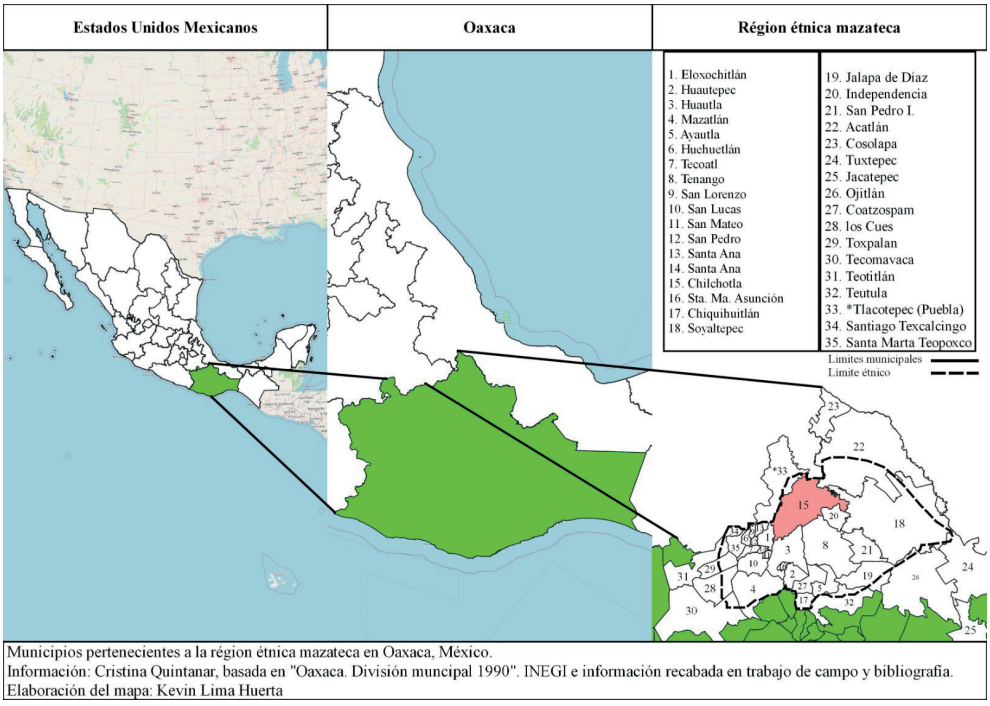
Cerramos este apartado diciendo que los muy largos y complicados rituales funerarios reflejan, en varios momentos, ideas, creencias y representaciones que son acordes con la visión estructurada del cosmos. Así, por ejemplo, las ofrendas que acompañan al difunto para su viaje, la celebración de siete aniversarios luctuosos, la concepción del cementerio como umbral, son aspectos que reflejan el vínculo entre las personas y los pisos del inframundo. Estas mismas nociones se refuerzan durante la fiesta de muertos, que es el ritual colectivo más importante que ocurre a lo largo del año. Así, se dice que los *cha xo'o*, son los hombres que vienen del ombligo de la Tierra, son los antepasados muertos que llegan, a través del umbral que es el cementerio, al mundo de los vivos. Cabe destacar la última fase del ritual, cuando las piñatas, símbolo que representa al mundo de los vivos, es decir, al espacio terrestre, se tienen que romper para que las almas de los muertos regresen a su mundo. Un elemento más durante la fiesta de muertos es la confección de altares, que son una forma explícita de representar un cosmograma con sus tres estratos.

Reflexiones finales

Los cerros, las cuevas y los manantiales son, de acuerdo con el pensamiento mazateco, lugares de origen y destino. Hemos demostrado que en el municipio mazateco de *Ndaxo* o Santa María Chilchotla, Oaxaca, las personas construyen simbólicamente su territorio a través de diversos mecanismos que en conjunto dan lugar a una representación étnica del territorio.

El análisis de la territorialidad simbólica nos permite identificar la fuerte unidad de las concepciones profundas de matriz mesoamericana y, al mismo tiempo, la riqueza de sus expresiones locales en el municipio mazateco de *Ndaxo*. En cuanto a la dimensión temporal, es impresionante observar cómo lo antiguo prevalece, se transforma y se funde con lo contemporáneo en un entramado sumamente complejo. Y respecto a las expresiones étnicas resulta impresionante identificar la fuerte congruencia y vitalidad de ideas, creencias y representaciones que forman parte del conjunto estructurado que es la cosmovisión mazateca. Finalmente, si bien, la información fue recabada hace varios años, el material es sumamente valioso y el contexto actual nos conduce a hacerle nuevas preguntas. Por ahora, queda este testimonio para el pueblo mazateco, *jchota en'na*, para las personas de Chilchotla, *cha Ndaxo xa*, para las mujeres herederas del linaje de la señora *Le*, como potencial herramienta para la defensa de su cultura, de su territorio y de su protagonismo histórico. Y para quienes no son de la región, como una fuente de conocimiento de los pueblos originarios de América y para el respeto de la diversidad cultural de la humanidad.

Figura 1. Ubicación de la región étnica mazateca.



Fuente: Cristina Quintanar en el marco proyecto *Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Oaxaca,* 2000.

Figura 2. Paisaje de la Sierra Madre Occidental de Oaxaca.

Cristina Quintanar. [Fotógrafa]. Sierra Mazateca, 2009.

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia. 2024. "La Declaración de Barbados y el reconocimiento del pluralismo cultural en México y en América Latina." En: Cristina Quintanar y Ricardo Jarillo (coords.), *Memorias e Identidades. Reflexiones interculturales e interdisciplinarias en torno a los 500 años de 1521 y a los 200 años de 1821*. [En prensa]. México: UAQ.

_____. 2000. *Territorialidad, Santuarios y Ciclos de Peregrinación. Documento de Trabajo para la Segunda Línea de Investigación del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México*. Oaxaca: Centro INAH Oaxaca.

_____. 1995. *El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad*. México: UNAM.

Barabas, Alicia (coord.). 2003. *Diálogos con el territorio, Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH.

Barabas, Alicia. 2000. "Cosmovisión y rituales en la construcción simbólica de la territorialidad." [Ponencia]. En: VIII Congreso de Religión y Etnicidad. San Antonio de Padua, Italia.

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel (coords.). 1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INAH-INI.

Bartolomé, Miguel. 1984. *El ciclo mítico de los hermanos gemelos Sol y Luna en las tradiciones de las culturas oaxaqueñas*. Oaxaca: CECOAX-CRO-INAH.

Boege, Eckart. 1988. *Los mazatecos ante la nación, contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.

Broda, Johanna. 2000a. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense.

Broda, Johanna. 2000b. Paisajes rituales del Altiplano central. *Arqueología Mexicana*. 4(20): 40-49.

_____. 1987. *Etnohistoria y metodología interdisciplinaria: reflexiones, experiencias y propuestas para el futuro*. [Documento mecanografiado].

Broda, Johanna, Stanizlaw, Iwaniszewski y Maupomé, Lucrecia (eds.). 1991. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM.

Castellón, Blas. 1989. "Mitos cosmogónicos de los nahuas contemporáneos." En: Jesús Monjarás Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México Indígena*. pp. 177-208. México: INAH.

De Certeau, Michel. 1999. *La invención de lo cotidiano*. México: IBERO.

Fernández, Federico y García, Ángel (coords.). 2006. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: FCE.

García, Bernardo. 1987. *Los pueblos de la sierra. El poder y espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: Colmex.

Heyden, Doris. 1976. Los ritos de paso en las cuevas. *Boletín del INAH*. 2(19): 17-25.

Lockhart, James. 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: FCE.

López Austin, Alfredo. 1989. *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM-IIA.

Quintanar, Cristina. 2013. "Territorio e historia en el Lienzo Colonial y en el relato de la aparición de la Santa Patrona en Santa María Magdalena, Chilchotla, Oaxaca." En: Blanca Gutiérrez y Margarita Espinosa (coords.), *Visiones historiográficas compartidas*. pp. 299-330. Querétaro: UAQ.

_____. 2010. "La construcción simbólica del territorio en el municipio mazateco de Santa María Chilchotla, un proceso de larga duración." Tesis de licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

Cosmovisión y tituales: territorialidad simbólica entre los mayas de la Península de Yucatán[1]

Ella F. Quintal[2]

A la memoria de Juan Ramón Bastarrachea Manzano
(1941-2016)

Introducción

Los mayas de la Península de Yucatán habitan la región fisiográfica denominada por los arqueólogos, *tierras bajas*. La importancia de las fuentes de agua y sobre todo de los pozos (*ch'e'eno'ob*) y cenotes (*ts'ono'oto'ob*) para la fundación y establecimiento de comunidades, puede ser observada en los registros que los mayas coloniales letrados nos dejaron de sus migraciones y de la historia de ocupación de la que solemos llamar *tierra del mayab*.

Así, en el Chilam Balam de Chumayel, en el apartado que el mayista Antonio Mediz Bolio llamó "El libro de los linajes", aparece un relato de la peregrinación de un "linaje" maya precolonial por la región septentrional de la península, recorrido cuyo objeto parece haber sido fundar pueblos y organizar el dominio agrícola y religioso sobre los poblados de dicha zona. "Es muy curiosa esta relación por las etimologías que asigna a los nombres de los poblados, *casi* todos alrededor de los pozos o cenotes *(dzonot),* y la mayoría de los cuales

1 Este texto es una versión resumida y ligeramente actualizada del ensayo "U Lu'umil Maaya Wíniko'ob: la tierra de los mayas" elaborado por Ella F. Quintal, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales (2003). Dicho ensayo fue producto de las investigaciones del equipo Península del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio del INAH. Aportaron también materiales de campo Carlos Arceo, Alejandro Cabrera, José Durán, Jorge Gómez, Gabriela Pech, Teresa Quiñones y Julio Villagrán.

2 Instituto Nacional de Antropología e Historia. Centro INAH-Yucatán.

existe hasta hoy en Yucatán..." (Mediz 1930: 21, cursivas nuestras). El texto mismo del manuscrito dice:

> Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no lo tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares. El 'ordenamiento de la tierra' decían que se llamaba esto. Nuestro Padre Dios fue el que ordenó esta tierra. El creó todas las cosas del mundo y las ordenó. Y aquellos pusieron nombre al país y a los pueblos, y pusieron nombre a los pozos en donde se establecían y pusieron nombres a las tierras altas que poblaban y pusieron nombre a los campos altos en que hacían sus moradas. Porque nunca nadie había llegado aquí, a la 'perla de la garganta de la tierra', cuando nosotros llegamos (Mediz 1930 :24).

En este ensayo nos hemos propuesto mostrar cómo, a pesar de reordenamientos territoriales y poblacionales, de despojos materiales, de rebeliones acalladas por las armas, de "huidas a la montaña" y de subsecuentes reconquistas por la vía de la integración nacional y global, así como de la imposición de nuevos paradigmas de "espacialidad" terrenal y celestial, las creencias y las prácticas rituales y ceremoniales de los mayas peninsulares de hoy se orientan y descansan en un modelo cosmogónico ancestral que permite poner en sintonía solar monte, pueblo y región; subsuelo, tierra y cielo, ayer y ahora. Dada esta notable persistencia de la cosmovisión, nuestro objetivo es acercarnos a las formas en que los mayas actuales ejercen su territorialidad; esto nos permitirá observar no sólo su parentesco con antiguos conceptos sino también las transformaciones y nuevas maneras de vivir su tierra.

Una discusión de actualidad entre los arqueólogos es si los asentamientos mayas prehispánicos asumían o no una forma cuatripartita. Kurjack (2001) no ha encontrado evidencia de tal arreglo espacial, sin embargo, posiblemente los mayas mismos pensaban sus asentamientos como organizados en "rumbos" hacia las cuatro direcciones cardinales. Así, en un fragmento del Chilam Balam de Chumayel al que Roys (1967: 15-16) denomina "El ritual de los cuatro barrios", aparecen citados los "portavoces" (singular en maya: *jool u póop*, el que encabeza la estera) de los pueblos y son enumerados según los puntos cardinales, siguiendo el sentido del recorrido del sol, es decir, contrario a las manecillas del reloj.

Cuadro 1. El ritual de los cuatro barrios.

Ca cahi u hool u poop.	Y empezó a encabezar la estera.
Ix Noh Uc u hool u poop ah lakin.	Ix Noh Uc encabezadora de la estera del oriente.[3]
Ox Tocoy Moo u hol u poop ti lakin.	Ox Tocoy Moo encabezador de la estera del oriente.
Ox Pauah Ek u hol u pop ti lakin.	Ox Pauah Ek encabezador de la estera del oriente.
Ah Miz u hol u pop ti lakin.	Ah Miz encabezador de la estera del oriente.
Batun u hol u pop ti xaman.	Batun encabezador de la estera del norte.
Ah Puch u hol u pop tii xaman.	Ah Puch encabezador de la estera del norte.
Balamna u hol u pop ti xam(a)n.	Balamna encabezador de la estera del norte.
Ake u hol pop ti xaman.	Ake encabezador de la estera del norte.
(Ib)an u hol u pop ti chikiin.	Iban encabezador de la estera del poniente.
Ah Chab u hol pop ti chikin.	Ah Chab encabezador de la estera del poniente.
Ah (T) ucuch u hol pop chikin.	Ah Tucuch encabezador de la estera del Poniente.
Ah Yamas u hol pop ti nohol.	Ah Yamas encabezador de la estera del sur.
Ah Puch u hol pop ti nohol.	Ah Puch encabezador de la estera del sur.
Cauich u hol pop ti nohol.	Cauich encabezador de la estera del sur.
Ah Couoh u hol pop ti nohol.	Ah Couoh encabezador de la estera del sur.
Ah Puc u hol pop ti nohol".	Ah Puc encabezador de la estera del sur.[4]

Fuente: Chilam Balam de Chumayel (Roys 1967: 15).

3 Nótese que en el oriente "regía" una mujer, según la partícula "X"; de acuerdo con la lengua maya antigua, también podía hacer referencia a una persona muy importante o con mucho poder.

4 Traducción de Fidencio Briceño Chel.

Que los habitantes y gobernantes de los antiguos "estados" mayas conocían y marcaban los límites de sus territorios, puede deducirse de algunos de los principales documentos coloniales en los que aparecen las más importantes autoridades políticas y religiosas de uno o más "estados" poniendo, reponiendo e identificando marcas y mojoneras de sus "tierras y montes" (véase Roys 1939). Para Farriss (1992), la creación del entramado eclesiástico de las parroquias fue el único elemento que no contribuyó con el proceso de fragmentación de la estructura política indígena debido a que los franciscanos, al organizar sus doctrinas, mantuvieron los antiguos límites de las jurisdicciones indígenas, conservando de paso antiguas relaciones jerárquicas.

Uno de los problemas que constantemente enfrentó la administración colonial fue el de las migraciones. A mediados del XVIII este fenómeno llegó a alcanzar cifras cercanas al 40% en algunos lugares (Repetto 1997: 92-94). La huida de mayas a territorios fuera del control colonial (áreas de refugio) y de difícil acceso, permanecieron hasta el inicio del siglo XX. En esa zona precisamente encontraron seguridad, se reorganizaron y sobrevivieron los mayas "rebeldes" de la llamada guerra castas (1847-1901).

La "re-conquista" por el estado federal de estos mayas "rebeldes" a principios del siglo XX, la explotación abusiva del chicle y de las maderas preciosas de la mítica "montaña" (la zona de monte alto) de los mayas peninsulares, la imposición antes y ahora de los sistemas de tenencia de la tierra que han caracterizado al México agrario contemporáneo, la construcción de vías carreteras por doquier, la relativa debacle de la agricultura de milpa, la migración constante de la población indígena hacia las zonas de "desarrollo turístico" o hacia los Estados Unidos; en fin, la "modernización" y la "modernidad" rentables, parecen haber conducido a una progresiva pérdida de los territorios indígenas de antaño pero no han sustituido totalmente un modelo de territorialidad sustentada en una cosmovisión propia heredada de épocas milenarias.

Este trabajo consta de cuatro apartados. El primero, se refiere al *jméen (*sacerdote, especialista ritual maya) y su actuación en lugares sagrados como mecanismo de mantenimiento del orden (cosmos) maya en el que todo tiene una "dueño", poderoso, delicado e intangible. El segundo, trata de la expresión de esa idea cosmogónica ancestral a través de creencias y prácticas asociadas a la comunidad indígena y sus principales ámbitos (pueblo, milpa y monte). La tercera parte del trabajo nos habla del ejercicio de una territorialidad sagrada a través del intercambio recíproco de visitas de santos patronos, intercambio que permite la reconstrucción simbólica de antiguos y extensos territorios prehispánicos. El cuarto apartado se centra en la cuestión de las peregrinaciones y los santuarios en la Península de Yucatán en tanto forma de recreación simbólica de regiones

sagradas a través del peregrinaje de santos y de gentes a lo largo y lo ancho de la tierra de los mayas.

El cosmos maya Yucateco

Los tres niveles del cosmos

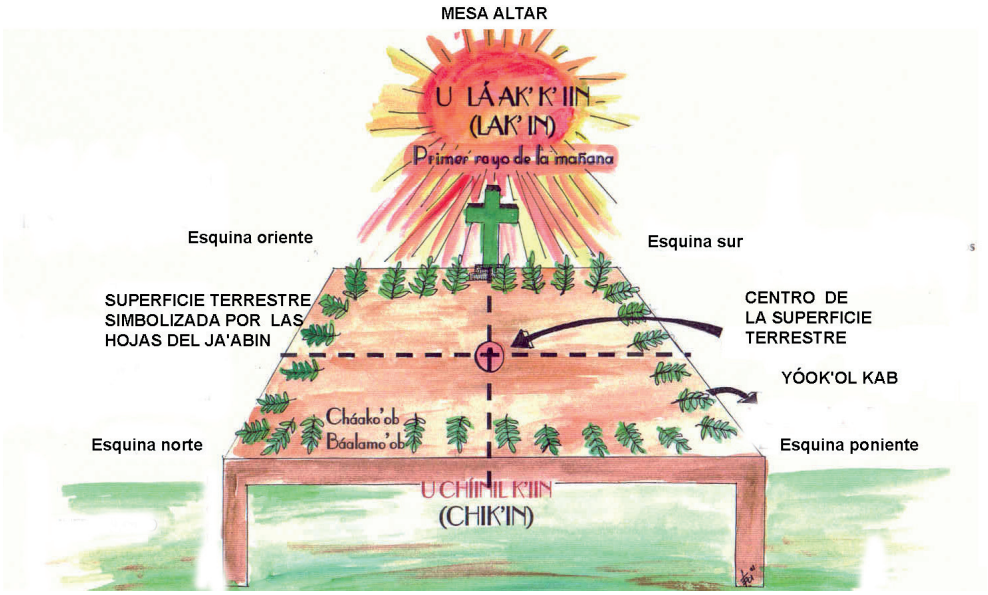
La noción básica prehispánica de la estructuración del mundo subyace hoy en la cosmovisión de los mayas de la Península de Yucatán. Existen, según aquella, tres grandes regiones: 1) el cielo o *ka'an*, 2) la faz de la tierra o *yóok'olkab* y 3) el inframundo o *yáanal lu'um* (Villa 1987, Thompson 1975, León-Portilla 1986, Rivera 1986 y Mediz1930). Esta idea, si bien no siempre se encuentra de manera explícita en los conocimientos que manejan los *Jmeeno'ob* (especialista rituales mayas), se halla de forma implícita en el contenido de los rezos de invocación a deidades y "vientos" (*iik,* singular) que habitan los planos celestial y terrenal, especialmente en sus "lugares", rumbos o esquinas: *kan ti'its ka'an* (cuatro esquinas del cielo), *kan ti'its lu'um* (cuatro esquinas de la tierra), de donde el sacerdote maya los atrae para hacerlos descender sobre la mesa o altar al inicio de las ceremonias que oficia. Vemos lo anterior en la siguiente oración[5]:

U tia'al ku síis óoltko'ob xan	Para que se refresquen también.
Tumen tin pèeksik le saanto múuyalo'ob	Porque yo muevo a las santas nubes.
Ti u kan ti'its lu'um	A las cuatro esquinas de la tierra.
Ti u kan ti'its lu'um muukuj[6]	A las cuatro esquinas del inframundo.

5 Oración obtenida en trabajo de campo por la autora (Telchaquillo, Yucatán 1998).

6 Nótese que la palabra en maya para referirse al inframundo en esta oración es *muukuj*, cuya raíz significa en español "enterrar".

Imagen 1. La estructura del cosmos.



Fuente: Elaborado por el Equipo Península, Proyecto Nacional de Etnografía-INAH.

La idea del inframundo se encuentra contenida en el discurso cosmológico relativo al movimiento solar: al ponerse el sol, pasa al otro mundo, se recicla para resurgir al día siguiente. Tanto el plano superior como el inferior están organizados en *táaso'ob* (capas) sobrepuestas. Entre los tres niveles, en el centro, hay un corredor imaginario, acceso y salida de dichos planos cósmicos. Es el *kuxa'an suum* (la cuerda viviente, cordón umbilical): camino estelar sagrado[7], a*xis mundi*, eje del cosmos, representado en las fuentes arqueológicas y en los documentos maya coloniales por la ceiba (*ya'axche'*),[8] el árbol sagrado de los mayas. El papel central que ocupa en la religiosidad maya la concepción del cosmos puede observarse en la construcción de la mesa-altar o *ka'anche*' presente en los rituales mayas más importantes.[9] Los cuatro rumbos cardinales están habitados por seres

7 Acerca de la relación cuerpo-cosmos, véase el trabajo de Villa Rojas (1985: 187-198) en el que establece una relación entre cordón umbilical y relaciones con los ancestros.

8 En el Códice de Calkiní (1957: 14-15) se dice: "Estaba yo con mi padre Na Poot Canché. Aquí sucedió sobre el pozo de nombre Hulim donde se alzaba la majestuosa ceiba, bajo la cual se concertaba todo aquí en Calkiní".

9 Para una discusión acerca de las ideas sobre puntos cardinales, intercardinales y puntos máximos de recorridos del sol véase la que entabla León-Portilla con diversos investigadores norteamericanos (1986: 171-206).

intangibles, dueños protectores, cuidadores, proveedores, invocados en las oraciones. Así, en una ceremonia de petición de lluvias el sacerdote se dirige a ellos de la siguiente forma:

> *Ti' lak'in iik'o'ob, xaman iik'o'ob, chik'in iik'o'ob, nojol iik'o'ob.*
>
> A los vientos del oriente, a los vientos del norte, a los vientos del poniente, a los vientos del sur (nótese que la invocación se hace en el sentido contrario a las manecillas del reloj)[10].

De acuerdo con los *jmeeno'ob* y la mayoría de los habitantes de la zona maya macehual de Quintana Roo, "todo lugar es sagrado, todo lugar tiene su dueño, pero más los cenotes, las cuevas, los *múules* (cerros), "las ruinas", los caminos viejos, los *beel moson* (caminos o rumbos de los remolinos), el monte y todo lugar donde esté vivo tiene su dueño". Para los mayas actuales, los *Yumtsilo'ob*[11] *son los dueños*[12] *que cuidan y protegen estos sitios; trabajan juntamente con otros seres sobrenaturales que los ayudan a preservar el orden y todos están bajo la tutela de Jajal Dios* (Dios Único) a quien también llaman *Ki'ichkelem yuum* (Precioso Señor) o *Dios Yumbil* (Dios Padre).

Entre los mayas peninsulares, los *jmeeno'ob*, son los oficiantes del culto tradicional. Ante los Y*umtsilo'ob*, son los portavoces de los hombres, encausadores de la restauración del orden y del equilibrio biológico, social o climático (Bartolomé 1988, Bastarrachea 1998: 4-9). Según los *jmeeno'ob* todo lugar sagrado es también peligroso, por ejemplo, los cenotes son sagrados porque son fuentes de agua (de vida) pero también son peligrosos porque de ahí pueden salir *iik'o'ob*[13] que causan enfermedades; las cuevas son peligrosas porque son las que comunican con el *kúuchil kisin* o lugar de la muerte y esa es la apertura por donde el mal

---

10 Traducción de Don Domingo Dzul Poot.

11 Según Villa Rojas, el genérico *Yumtsilo'ob* alude a los "dueños" o "patronos" y según él, "de acuerdo con su función y atributos se distinguen tres grupos: los balamoob (*Báalamo'ob*) que tienen por misión proteger del mal a los hombres, pueblo y milpas; los kuilob-k'axoob (*K'u'ilo'ob k'áaxo'ob*) o guardianes de los montes y, finalmente, los chacoob (*Cháako'ob*), dueños de las nubes y dispensadores de la lluvia" (Villa Rojas 1987:174).

12 Hemos aceptado la traducción de los propios informantes y de los maya hablantes en general que conciben a los Y*umtsilo'ob* como "dueños". En la cosmovisión maya todo tiene "dueño"; disponer del agua de un cenote, de la flora y de la fauna de monte o hacer trabajos de exploración en un vestigio prehispánico, requiere pedir permiso a su "dueño".

13 Según los *jmeeno'ob* hay dos tipos de cenotes, los *ch'e'eno'ob* o pozos que son asentamientos de agua sin techo y los *ts'ono'oto'ob*, que son los formados por cavernas con entrada a un lado. Estos últimos son los más peligrosos pues guardan seres o guardianes en su interior, tales como *iik'o'ob* en forma de serpientes u otros seres sobrenaturales.

sale hacia el *yóok'ol kaab.*[14] *Otros lugares peligrosos son los cerros, las "ruinas" y los caminos antiguos, pues guardan el calor de los iik'o'ob* que por ahí pasaron.

Ceremonias, rituales y lugares

En los actos rituales y ceremonias, el *jméen* y los celebrantes solicitan permiso, ofrecen disculpas, piden perdón a la naturaleza, a sus elementos y a sus dueños por afrentas cometidas; agradecen los favores recibidos o solicitan favores al creador del universo, a los guardianes (*Aj kalano'ob, Aj kanulo'ob o Báalamo'ob*), a los señores (*Yumtsilo'ob*) o a los espíritus *(Iik'o'ob*), pues para los mayas "el universo entero está permeado de energías sagradas que, manifestándose de múltiples maneras y en diversos seres naturales, determinan el acontecer, según el orden del tiempo" (De la Garza 1998: 101), por eso dicen: *tuláakal kúuchil yaan u yuumil, tuláakal tu'ux yaan u birtu'*[15] (todo territorio tiene dueño, todo lugar es sagrado). No existe en la literatura sobre la península de Yucatán algún trabajo antropológico en el que se describa e interprete el significado de todas las ceremonias y rituales.[16] Intentaremos, sin embargo, presentar algunas ideas generales que permitan al lector hacerse de una imagen aproximada y del sentido general de las prácticas rituales.

Hay que destacar desde el inicio, que existen prácticas mayas que son propiamente rituales de territorialidad, es decir, que tienen como objetivo la apropiación de un espacio para hacerlo humano y vivible de acuerdo con la cultura y la concepción del mundo de la sociedad maya peninsular. Tenemos entre dichas prácticas rituales el *jets lu'um* y el *loj lu'um*.

Las ideas básicas

Es sólo a través de la ofrenda como se logra la benevolencia de los guardianes, dueños, "yumes". Pedir licencia significa entonces, en su forma más sencilla, hacer una plegaria y ofrecer *saka'* (atole de maíz) al *Yuum* o dueño en cuestión; este ritual de poca complejidad involucra únicamente las más de las veces al "agente perturbador" (el agricultor, el ganadero, el que ocupa por primera vez un solar, etc). Sin embargo, ocasionalmente, dado el grado de perturbación que significa la

---

14 Para los *nojoches* (señores grandes, de edad), es difícil imaginar un mundo sin maldad, sin el *metnal*, sin las fuerzas del inframundo pues, según ellos, el inframundo no es estrictamente malo; los seres de ese mundo hacen "la cosa pareja", es decir ,esta lucha de contrarios da equilibrio al cosmos.

15 "… yaan u birtu": tiene su virtud.

16 Son, sin embargo, materiales importantes los de Bartolomé (1988: 239-252), los de Montemayor (1995, 1994a y 1994b) sobre rezos sacerdotales mayas, así como el trabajo de Hanks (1990).

acción humana a realizarse, se ponen en marcha rituales complejos que requieren la presencia de un *jméen* y una ofrenda ante un altar *(meesa, ka'anche', ya'ax meesa).* La ofrenda incluye en estos casos no sólo saka', sino también *balche'* (bebida ritual), *waajo'ob* (panes de maíz o tortillas), carne (cerdo y aves), incienso y velas.

Es probable que, en Yucatán, la forma más compleja de solicitud de licencia sea la ceremonia llamada *jets' lu'um*, cuyo significado incluye dos sentidos principales: apaciguar y tranquilizar, por un lado y fundar e inaugurar, por otro (Barrera *et al.* 1980: 204-205). Así, por ejemplo, en esta lógica, algunos campesinos del oriente del estado comentaron que cuando se iba a "abrir" una nueva colonia en el pueblo para que vivieran algunas parejas jóvenes, que "a lo mejor" harían *un jets' lu'um*. Es lógico también celebrar *jets' lu'um* antes de construir una casa en un solar. En la actualidad es también apropiado hacer un *jets' lu'um* cuando se va a realizar un trabajo de exploración espeleológica en alguna cueva o cenote considerado especialmente peligroso o sagrado (Quintal 1999).

El *loj* es otro ritual de territorialidad. Según el diccionario *Cordemex*, el significado principal de la palabra es: "... redimir, rescatar, desempeñar, salvar..." (Barrera *et al.* 1980: 457). Si bien es común pensar en el *jets'* y en el *loj* como rituales equivalentes para solicitar permiso, parecería que el último es una renovación del permiso originalmente solicitado. En esta lógica, cuando se funda un pueblo o se habita por primera vez un solar, se hace una ceremonia de *jets'*, cuando se nota algún tipo de desorden (cuya explicación puede ser algún agravio involuntariamente cometido) en la comunidad, en el rancho o en el solar, se hace una ceremonia *loj*. Este es el caso del ritual *loj kaaj (kaaj*: pueblo), que se celebra cuando hay "visiones" ("malos vientos", "vientos malignos") que hacen que la gente o los animales domésticos de una comunidad se enfermen. Sin embargo, es también un hecho que, en la península de Yucatán, suele usarse como sinónimos o con significado muy semejante las palabras *jets'* y *loj*.

Es común escuchar en la Península de Yucatán que se llevan a cabo rituales llamados *k'eex* (trueque, cambio). Pero es en rituales de curación de enfermedades causadas por vientos cuando esta voz maya se emplea de manera más restringida. En este sentido el *k'eex* es un ritual de aflicción (Turner 1980). Muchas veces el *k'eex* incluye el sacrificio de algún ave (pollitos, gallinas) durante la celebración, porque "cargan" el mal y alejan el peligro. Pero en la península de Yucatán, la palabra *k'eex* se usa en un sentido amplio para denotar cualquier ofrenda que se haga a los "dueños" o a Dios con fines propiciatorios. Las ofrendas (*k'uubo'ob*),[17] (bebidas, comida, plegarias) constituyen la materia del *k'eex* (cambios, intercambios).

17 Finalmente, todas las ofrendas son en última instancia *k'eexo'ob*, porque estas ofrendas obedecen a un principio clave de la idea del universo maya: hay que ofrendar para recibir a cambio.

Clave para el mantenimiento y reproducción del modelo del mundo y de la vida en las comunidades mayas es el *Ch'a' Cháak* o ritual de petición de lluvia. Se lleva a cabo en las comunidades milperas entre julio y agosto e implica la participación de un *jméen* y el ofrecimiento de bebida (*saka'* y *balche')*, comida, incienso y velas ante el altar maya (*meesa*, *ka'anche'*). En sentido amplio, este ritual, puede ser igualmente entendido como un ritual de territorialidad porque al final, la comunidad asegura relaciones propicias con los dueños, los *Yumtsilo'ob* y con una clase de estos: los *ch'áako'ob* (señores de la lluvia). También los rituales de agradecimiento por las cosechas, como el *jol besah nal* (ofrecimiento de las primeras mazorcas), el *hanlikol* (comida de milpa) y el *wajikol* (pan de milpa), son también en un sentido amplio, rituales de territorialidad: al agradecer los frutos recibidos, el pueblo o la familia, quedan en buenos términos con los seres poderosos intangibles (*Yu'umtsilo'ob*).

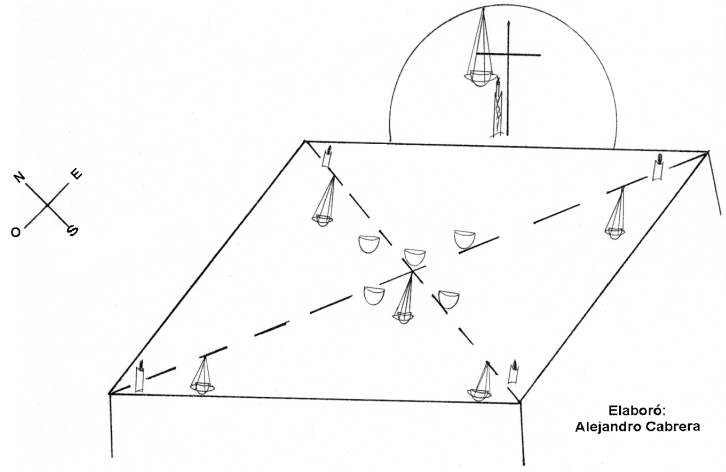
Por último, es importante destacar que, así como tiende a pensarse en cada ofrenda (*k'ub*) como *k'eex*, es también común que la ceremonia más sencilla de solicitud de licencia o de petición de algún favor, de agradecimiento, etc., implique el ofrecimiento de *saka'*. Tenemos de esta forma, que la "prenda mínima" de intercambio entre la sociedad y los *Yumtsilo'ob* es el *saka'* y que la "acción ritual básica" es un *k'eex* (cambio). Así, cuando un milpero ofrece (*k'ubah*), *saka'* (atole), en las cuatro esquinas de lo que será su milpa, es para solicitar permiso a los "dueños del monte", hace un *k'eex*, es decir, cambia bebida por "licencia".

El altar

El altar maya (*meesa, ka'anche'*) es una mesa cuadrada de madera o construida con ramas, troncos y bejucos traídos del monte. Como ha mostrado Hanks (1990), el altar es una representación del cosmos maya. En el lado oriente del altar se coloca una cruz, de las esquinas y lados de la mesa surgen ramas de algún arbusto que al cruzarse por encima denotan la bóveda celeste, el cielo. La superficie de la mesa equivale a la de la tierra o *yóok'olkab*, sobre ella se depositan las ofrendas de bebida y comida, generalmente, el número de jícaras o recipientes que contienen las bebidas corresponden con los numerales cuatro, cinco, nueve o trece, todos con significación cosmogónica. El espacio que va de la superficie de la mesa al piso representa el inframundo. El *jméen* oficia en el lado poniente de la mesa y mirando siempre al oriente.[18]

18 Es común, sin embargo, que se lleven a cabo rituales usando como altar una mesa de madera de uso doméstico.

Figura 1. Mesa-Altar y cosmovisión.



Fuente: Elaborado por el Equipo Península, Proyecto Nacional de Etnografía-INAH.

Los movimientos básicos

Como dijimos, el *jméen* reza y realiza sus ofrendas de cara a la salida del sol. Al inicio de la ceremonia el *jméen*, con lenguaje respetuoso invita a seres intangibles de los cuatro puntos cardinales a bajar del cielo, a acompañarlo a disfrutar de las ofrendas y a ayudarlo en su tarea de restablecer el orden y expulsar a los "malos vientos". Enseguida empiezan las distintas etapas de ofrecimiento de bebidas y comida: se ofrece primero *saka'*, después *balche'* y finalmente panes de maíz *(waaj)* o sopas *(chok'ob)* hechas de panes de maíz desmenuzados en un atole espeso de maíz (k'ol) y achiote. Durante todo este tiempo (el *looj kaaj* y del *ch'a' cháak* pueden durar más de un día) el *jméen* o su ayudante dan nueve vueltas alrededor del altar en sentido contrario a las manecillas del reloj y después otras nueve en el sentido de las manecillas del reloj. Al primer movimiento llaman en algunas ceremonias como la del *looj kaaj, k'ax paach* (amarrar) y al segundo, *waach' paach* (desatar). En otras, estos movimientos son nombrados en español, "cerrar" y "abrir". Independientemente del complejo significado que puedan tener dichos movimientos y sus nombres en maya y español, es en parte a través de ellos que se restituye el orden cosmogónico en peligro. Velas, bebidas y comida suelen disponerse en el centro y en las esquinas de la mesa y de los arcos del cielo penden jícaras en posiciones que señalan las esquinas y el centro del cielo. De esta manera la forma del altar, la disposición de las ofrendas en los arcos

celestiales y en la superficie de la mesa, la posición de jméen y los movimientos de su ayudante reproducen una y otra vez el modelo del cosmos y la manera de mantener el orden.

En este sintético recorrido por algunos de los rituales mayas importantes, puede advertirse que los *Yumtsilo'ob* son objeto de diversas ofrendas para tenerlos siempre en buena disposición hacia los seres humanos; el cumplimiento de estas muestras de devoción es de suma importancia, pues el olvido es motivo de castigo –enfermedades, pérdidas de la cosecha o cualquier otra calamidad– (véase Villa Rojas 1985: 174). Por otro lado, nuevas "deidades" aparecen en el universo maya como protectores, por ejemplo, los "santos": San Isidro, San Miguel Arcángel, San Juan, San Gervasio, San Eustaquio, la Santa Cruz, la virgen María, la virgen de Guadalupe, entre otros. A ellos los *jméeno'ob* dirigen también sus rezos y les piden favores. Algunos *jméeno'ob* comentan que "los santos trabajan al mismo tiempo que los *Yumtsilo'ob* y los *Báalamo'ob*" y otros dicen que los santos son solamente deidades mayas transformadas para parecer seres humanos.

El yóok'olkab y sus áreas míticas y reales

De acuerdo con las ideas vertidas por los sacerdotes mayas, se puede decir que el *yóok'olkab* se encuentra organizado en tres espacios básicos: a) el monte o *k'áax*, b) la milpa o *kool* y c) el espacio habitado, el pueblo o *kaaj*.

El territorio de la comunidad

Desde la época prehispánica y hasta nuestros días, las comunidades mayas han sido de una u otra forma comunidades milperas. Sus habitantes han complementado el cultivo del maíz, el frijol, la calabaza y otros productos vegetales del sistema de milpa con actividades de tipo pecuario, extractivo y artesanal y hoy la familia maya emprende una variada y compleja gama de actividades agrícolas-comerciales, asalariadas y de autoempleo para lograr la siempre difícil meta de la reproducción económica y cultural. Sin embargo, la producción de maíz y productos asociados a través del sistema de roza, tumba y quema sigue presente en la vida real y en el imaginario de la población maya peninsular.

Es por lo anterior que, entender el carácter de la territorialidad maya implica la consideración básica de tres "entornos" nodales para la comunidad, entendida en este caso no en el sentido de "poblado" o "localidad", sino incluyendo en forma integral, los diferentes "paisajes" o "territorios" clave de la reproducción de los habitantes de la mayoría de los asentamientos mayas de la Península de

Yucatán: el monte, la milpa y el pueblo, a los que habría que agregar los lugares de migración.[19]

El territorio de las comunidades mayas no incluye solamente el pueblo o asentamiento generalmente compacto en torno a un centro, sino también los montes[20] y tierras, ya sean estas ejidales o privadas. Lugares para la producción, en ellos se cultiva la milpa o la parcela hortícola pero también se ofrecen "primicias" u otras ofrendas de propiciación y desagravio a los Y*um K'áaxo'ob* (señores o dueños del monte). En este apartado se propone que la noción ancestral del cosmos maya se expresa de manera privilegiada en la forma en que las comunidades milperas "construyen" y significan los distintos espacios en los que su vida cotidiana y ritual se desarrolla.

Si bien consideramos que el pueblo y el monte forman en conjunto el territorio de las comunidades mayas, es necesario precisar la intrínseca oposición entre ellos y el carácter ambivalente de sus relaciones. Pueblos y rancherías se fundan en medio de la selva, son territorios ganados al monte y a sus dueños y que para ser habitables han de "desmontarse", protegerse y dejarse libres de malos vientos. El pueblo es el territorio de los hombres y mujeres; sustraído al monte, es el lugar seguro que hay que proteger de los seres poderosos, habitantes del monte o del inframundo que se filtran a la tierra a través de sus entradas (cuevas, cenotes).

El hombre se adentra en el monte, en este territorio "natural" de los Y*um K'áaxo'ob,* de los señores del monte, para tomar su sustento. Lo transforma cazando animales que también tienen dueño y lo perturba "matándolo" (véase García 2000), tumbando árboles para hacer crecer la milpa, pero cuidando siempre dejar los troncos de algunos que los hagan retoñar después de un tiempo. La construcción del territorio familiar y comunitario sustraído al monte ha de hacerse a través como hemos visto, de prácticas de fundación, de solicitud de permiso y de protección contra los seres intangibles, "señores" y "dueños" de la naturaleza.

Así, los "antiguos" acostumbraban, al ocupar un terreno, ya fuera para formar un nuevo poblado o para construir una vivienda, celebrar un *jets' lu'um*. En síntesis, este consiste en establecer las cuatro esquinas y el centro.[21] Un ritual de fundación

---

19 De este último espacio de la comunidad maya, hablaremos poco en este trabajo, pero no debe olvidarse que el tema de la migración interna e internacional es uno de los más importantes (y poco tratados) para entender la lógica de la territorialidad maya peninsular.

20 Utilizamos la palabra monte en español y *k'áax* en maya tal como la usan los campesinos para referirse a la vegetación de las distintas clases de selva propias de la península y, de acuerdo con García Quintanilla (2000), considerando que los mayas conciben el territorio del que obtienen su sustento más como "monte" que como "tierra", debido a la importancia de la vegetación para la agricultura de roza y quema.

21 Véase Medina (2000).

a nivel de la unidad residencial o solar consiste en sembrar plantas como la ruda, el *ya'axjalalche'* o el x*ikche'*, en las cuatro esquinas o enterrar huevos en los rincones o manos de molcajetes en el centro de la casa.

Aunque ya no es frecuente la realización del *jets' lu'um* con la participación de un *jméen*, sí se considera necesario efectuar algún tipo de bendición en una casa nueva o cuando por primera vez se va a ocupar un solar. Esto con el objetivo de que "... vivan las plantas y no se enfermen los niños". El ritual puede ser muy sencillo, de corte maya, usando *saka'* para "consagrar" las esquinas y el centro" o "católico", llevando al sacerdote o rociando el dueño de la casa, agua bendita alrededor del solar: "si no se hace al principio, viene la enfermedad y entonces la ceremonia es más complicada".

Sin embargo, un terreno no queda protegido para siempre y por diversas razones puede "echarse a perder", causando la enfermedad de los animales domésticos o de las personas que lo habitan; entre las causas más citadas están: la entrada de "malos aires", una promesa incumplida, la presencia de cuevas o cerros en el mismo o bien que alguien haya hecho algún "trabajo" (hechicería). Entonces es necesario rescatar el terreno, hacer un *loj.*

El monte o k'áax

El monte es un territorio "natural", no es del hombre pues, como dicen *los abuelos:* "el monte tiene dueño, no es de nosotros, lo prestamos".[22] Espacio peligroso que se atraviesa, invade y apropia o comparte con sus dueños, de él se toma lo necesario para vivir, pero siempre pidiendo permiso a los dueños, dando algo a cambio, regresando como desagravio parte del alimento que de él se obtiene. Se desagravia al monte por haberlo "matado", como se dijo, por tumbar sus árboles. Entonces hay que ofrecer *saka'*. El monte es amenazador, pero al mismo tiempo es el que permite la continuación de la vida y es responsabilidad del milpero mantener el equilibrio cósmico que supone respetar plantas y animales y reproducir la biodiversidad en milpas y huertas (García 2000).

Al monte, el milpero no se acerca solamente con recursos rituales, tiene también un conocimiento detallado de sus diferentes microambientes, de los suelos y sus variadas texturas, colores y propiedades; sabe dónde es posible obtener una buena cosecha. Al caminar bajo el monte, distingue las propiedades de los suelos, predice el clima del día siguiente, distingue los sonidos de los diferentes animales y perciben aquellos que no son comunes; avisos, silbidos, lugares de donde pueden salir malos vientos como los *áaktuno'ob* (cuevas) y pozos antiguos. Así, cuando

22 En el lenguaje coloquial yucateco *prestar* significa tanto dar como tomar prestado.

el niño empieza a acompañar a su padre al monte e inicia su socialización como milpero aprende que no sólo hay plantas y animales peligrosos, los hay también amigos que avisan por distintos medios al campesino que atraviesa el monte, de posibles peligros, culebras y "malos vientos".

También con los animales establece el maya la misma relación que con los árboles: pedir permiso, desagraviar a los dueños, mantener el equilibrio. Desde luego en la península no todo es selva y esta se encuentra muy perturbada o en procesos de recuperación y la visión del monte a la que hemos aludido predomina sobre todo entre los milperos adultos y los antiguos.

La milpa o kool

La milpa y la parcela agrícola constituyen un territorio liminar, intermedio: ni enteramente bajo el control humano ni tampoco bajo la influencia total de los dueños del monte (ver García Valencia, 2000). Es un territorio que se toma de la selva para usarlo dos o tres años tras los cuales, regresa a su estado natural, pero aún mientras se está cultivando, la milpa no deja de entrañar peligros: animales de la selva, víboras, A*luxo'ob,* vientos, *Báalamo'ob.* Los mismos productos de la tierra pueden llevar aires y es por esto que han de celebrarse frecuentes rituales para desagraviar y alimentar a los Señores del monte, legitimando así el uso de un territorio que se considera santo y del que se obtienen productos y sobre todo maíz que será devuelto a la tierra y al monte transformado en bebida sagrada.

Durante todo el ciclo agrícola se continúa la relación de intercambio recíproco entre el hombre y los señores del monte y de la lluvia, los guardianes y los vientos. Las ofrendas son necesarias para poder entrar y usar este lugar sagrado, para que los "dueños" ahuyenten a sus "animalitos" y dejen a la milpa libre de los peligros del monte y también para que se logre buena cosecha. Este vínculo e intercambio se mantiene a través del maíz, "Santa Gracia", producto de la milpa, que se lleva a casa para cocerlo y regresarlo como ofrenda en forma de bebida sagrada. Ofreciendo *saka*' se agradece, se está a salvo, se alimenta a los "dueños", a los cuidadores, a los dadores de la lluvia. Entonces se puede cazar y estar protegido en el monte y en la milpa. Pero la relación con los "dueños" a través de ofrendas es eterna una vez establecida; las donaciones deberán hacerse siempre en el mismo lugar.

El kaaj o pueblo

El *kaaj* es el territorio humano por excelencia, espacio protegido por el santo patrono que en diferentes momentos lo recorre en procesión hacia las salidas

del pueblo y alrededor de la plaza central, como ocurre en ocasión de alguna crisis, pero sobre todo el día de su fiesta. El mismo pueblo puede ser considerado sagrado, con vida, capaz de castigar a quienes hablan mal del mismo.[23] Es un territorio protegido también en sus cuatro salidas, en sus cuatro esquinas por cruces de madera, donde los *báalam Kaajo'ob* o guardianes cuidan al pueblo evitando que entren en él animales y malos vientos del monte. Cuando el mal logra burlar la vigilancia de un *báalam* puede convertirse en un gran monstruo que amenaza al pueblo (ver Terán y Rasmussen 1994). Si bien es cierto que en muchos pueblos ya no se encuentran las cuatro cruces, en todas persiste algunas de ellas, al igual que el recuerdo de su ubicación hacia los cuatro puntos cardinales. También se recuerda la tradición de intercambio que se establece con ellas al salir del pueblo. Ante estas cruces se hace *k'eex* (intercambio) depositando una piedrecita; lo anterior ayuda contra el cansancio y los peligros.

En la mayoría de los pueblos mayas encontramos un gran lugar central o plaza, originalmente cuadrada, propia tanto del modelo de urbanización maya como hispana, espacio abierto donde se coloca(ba) el ruedo taurino, durante las celebraciones al santo patrono.[24] Territorio que representa por excelencia a la comunidad, ha sido conquistado poco a poco por la "urbanización civilizadora" del Estado nacional con sus canchas de basquetbol, sus parques infantiles, las escuelas o las clínicas de salud, los kioscos, las estatuas de próceres cercanos o lejanos y que los locales han ido también paulatinamente resignificando.

Al "centro" de esta plaza se encuentra en muchos casos una gran ceiba (*Ya'axche'*) o bien algún árbol de otra especie, pero imponente y venerable. En uno de los costados de esta plaza, generalmente en el oriente y con su puerta principal al poniente, está el templo católico, muchas veces de factura colonial. Es la casa (*kunaj*) del santo patrón y de todos los demás santos parientes y amigos de aquel; a un costado o enfrente de la iglesia se ubica el palacio o la comisaria municipal, según la categoría política del asentamiento, en cuyos "corredores" de usos múltiples, se celebran asambleas y "vaquerías".[25] Hoy empieza a ser sustituido en sus "funciones" por la cancha de básquetbol.

---

23 Véase el concepto de topofilia (Tuan 2008).

24 En comunidades relativamente recientes, formadas por migrantes yucatecos al poniente de Bacalar en Quintana Roo, observamos estas grandes plazas cuadradas cubiertas de pasto y prácticamente vacías o con alguna pequeña champa. En otras del sur de Yucatán, surgidas en el siglo pasado o la época colonial, se nos ha referido que antes la plaza tenía árboles pero que fue "desmontada" para jugar "pelota" (beisbol). En otras comunidades, en estas plazas centrales solían pastar el ganado de los habitantes. Incluso en la zona ex henequenera observamos, enfrente de la casa principal de la hacienda, la gran plaza abierta sobre la que recientemente se han construido la iglesia, la escuela o la comisaría.

25 La vaquería es el baile propio de las fiestas religiosas de la Península. Las parejas vestidas a la usanza regional bailan "jaranas" en ritmos de tres por cuatro y seis por ocho.

En algunas comunidades del sur y oriente de Yucatán, a un costado de la plaza también se ubica(ba) el "cuartel", sede de "la guardia". Signo de la agitada vida política del Yucatán del siglo XIX, es una institución que aún organiza en algunos pueblos del oriente del estado a los hombres de la población, quienes por "turnos" garantizan la tranquilidad de la vida de las comunidades en cuestión. En la zona maya de Quintana Roo, el cuartel, alberga a "las compañías militares" que, viniendo de los diferentes poblados "satélite" que custodian cada uno de los "santuarios" de la etnia maya macehual, se relevan unos a otros a lo largo del año para garantizar la seguridad de "la Santísima" Cruz. Otra característica de las poblaciones mayas es la ubicación del cementerio o *pixan kaaj,* al poniente de estas y, en menor medida, al sur, nunca al norte y menos al oriente, direcciones de vida en el pensamiento indígena.[26]

En asentamientos con población originariamente española, sus descendientes suelen vivir en las primeras manzanas, en torno a la plaza, existiendo una marcada división entre el centro y los barrios o la periferia. "Los del centro" son todavía considerados *ts'uulo'ob* (señores, amos, dueños, gente prominente); son los de apellido español, dueños de las tiendas más grandes, que reclaman para sí tanto el palacio municipal como la iglesia del pueblo, los de la periferia son los de apellido maya y piel obscura, los milperos, los de menos recursos.[27]

Si bien en la mayoría de los pueblos de la Península, se encuentra este centro tal y como fue descrito, no todos cuentan con una traza cuadriculada y calles tiradas a cordel. Es sobre todo en poblaciones fundadas en el siglo XIX o en las primeras décadas del XX sin intervención de las autoridades estatales y eclesiales donde se observa con más nitidez un modelo cuyos solares siguen los desniveles y curvas del terreno y donde las calles serpentean a lo largo de las albarradas de piedra que los dividen.

La región de los santos

Bartolomé (1992) ha señalado que, en México, la política administrativa de la Colonia contribuyó a fragmentar las unidades políticas prehispánicas en Yucatán conocidas como cacicazgos y que las formas étnicas identitarias que hasta entonces abarcaban más allá de la comunidad (*kaaj*, en maya), fueron eliminadas a causa del riesgo que significaban para el control de la población indígena

---

26 Una explicación "objetiva" de esta disposición del cementerio haría referencia a la orientación de los vientos refrescantes en la Península que "corren" de norte a sur.

27 La obra de Thompson (1974) sobre la entonces villa de Ticul refiere con amplitud las diferencias entre el centro y los barrios y las transformaciones que han sufrido con el tiempo.

conquistada. Sin embargo, en Yucatán, algunos pueblos que habían formado parte de entidades sociales y políticas más amplias que el asentamiento comunal, lograron mantener o reconfigurar relaciones mutuas, aunque no fuera más que a través del intercambio matrimonial y de las visitas de sus santos. En este apartado, intentaremos mostrar cómo a través de ciertas prácticas religiosas cuyo centro es el santo patrono –todavía en cierta forma emblema de las identidades mayas locales– algunas comunidades del oriente de Yucatán logran recrear con la periodicidad del calendario litúrgico, regiones simbólicas que nos "hablan" de los territorios mayas del momento del contacto. En concreto, mostraremos cómo los líderes religiosos y los *patronos* de siete comunidades pertenecientes a lo que fuera el "cacicazgo" prehispánico (*kúuchkabal*) de los Cupules, mantienen en nuestros días la costumbre de visitarse de manera recíproca durante las celebraciones de cada uno de sus santos titulares.[28]

En el oriente del estado de Yucatán, en siete comunidades ubicadas al sur (dos) y oeste (cinco) de la ciudad de Valladolid, existe la práctica de visitar en su día (*noj k'iin)* a los santos patronos y sus cuidadores y responsables ("*kanan*santos", priostes, sacristanes, "encargados"). Estas visitas incluyen a los siguientes pueblos y santos: San Juan Bautista de Cuncunul, San Pedro y San Pablo de Tekóm, Santiago Tixcacalcupul, Santo Domingo de Uayma, San Bartolomé de Ebtún, San Andrés de Dzitnup y la Virgen de la Concepción de Kaua.

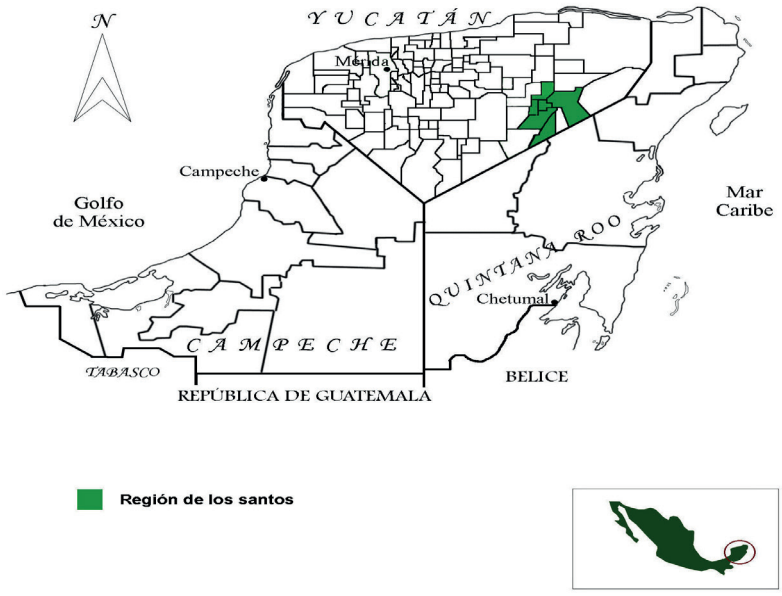
Con la fundación de Cancún y la consolidación del Caribe mexicano, zona turística por excelencia del país, la economía de esta micro región de Yucatán, empezó a responder cada vez más a las necesidades y al ritmo del negocio capitalista del turismo. Hoy, en las comunidades mencionadas, no sólo se siembra maíz de milpa; la economía de las comunidades descansa también en los ingresos que provienen del trabajo migratorio hacia la costa oriental (Quintal 1998: 405-416).

En estas localidades, en las que no reside sacerdote católico, la organización católica tradicional a través de priostes, *kanano'ob* (cuidadores) y sacristanes vitalicios que heredan sus "cargos" o "servicios" a sus hijos o parientes cercanos, se encarga de aspectos importantes del culto religioso. Es en este tipo de comunidades, un tanto al margen del control religioso oficial, donde pueden perpetuarse y recrearse un tipo de religiosidad que, como se verá, implica el respeto a normas de reciprocidad entre seres "divinos" y entre seres humanos y por supuesto, también reciprocidad entre santos y pueblos. En el siguiente apartado se intentará entender las visitas recíprocas de los santos y las prácticas religiosas a ellas asociadas como una manera de trascender los límites comunales.

---

28 Para un estudio del intercambio de santos véase Ochiai (1985).

Mapa 1.La región de los santos.



Fuente: Elaborado por el Equipo Península, Proyecto Nacional de Etnografía-INAH .

Las comunidades de los santos

Todas las comunidades de las que nos ocupamos tienen origen cuando menos colonial, aunque su toponimia hace pensar en una muy probable historia prehispánica. En *The Titles of Ebtun* (Roys 1939), colección de documentos coloniales en maya y español acerca de las tierras de diferentes comunidades del oriente de Yucatán, aparecen los pueblos de Ebtún, Kaua, Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul como lugares de destino de varios *ch'i'ibalo'ob* ("linajes") movilizados de sus antiguos asentamientos *(la' kaajo'ob*) como efecto de la política de población implantada en 1552 en Yucatán a partir de la visita del Oidor Tomás López Medel. Todos estos pueblos corresponden a la antigua "provincia" (*kúuchkabal)* maya prehispánica de los Cupules, sus habitantes organizados de una manera escasamente centralizada (Okoshi 1992 y Quezada 1993) resistieron con fuerza a la conquista española ya que en 1549 (Chamberlain 1974) se sublevaron por primera vez al dominio español.

El centro y los márgenes de los pueblos mayas

En todas las comunidades que nos ocupan, como sucede en la mayoría de los pueblos, villas y ciudades de Yucatán con pasado colonial, la iglesia tiene una orientación oriente-poniente. Más allá de esta zona, existen desde la época colonial, cuatro cruces de madera,[29] a veces llamadas "cruces de *báalam*", ubicadas en los cuatro puntos cardinales o sobre los caminos o entradas a la población. Las cruces de *báalam* están generalmente aseguradas encima de un pequeño montón de piedras conocido en maya como *jeleb*, que quiere decir "descansadero, estación, apeadero, lugar de descanso..." (Barrera *et al.* 1980: 199). Es probable que la costumbre de poner cruces (y oratorios) en los cabos de los pueblos, a partir de la conquista de Yucatán haya estado reforzada por la prehispánica de tener los pueblos en sus límites hacia las cuatro direcciones, dos montones de piedras (*jelepo'ob*), uno en frente de otro. Estos amontonamientos de piedras eran el lugar de depósito de los "idolos" que elaboraban y adoraban los mayas durante la celebración del año nuevo maya (De Landa 1973).[30]

Además, según la tradición, se ha de depositar en tiempos de cosecha, cuatro o seis "pibinales" ("primicias", en este caso elotes nuevos cocidos en horno subterráneo) ante las cruces ubicadas en los cabos del pueblo. Generalmente todos hacen esta ofrenda ante la cruz del camino hacia donde se ubica su milpa (esta práctica se realiza en las siete comunidades que participan en el intercambio de santos). Los "pibinales" son ofrendas para los *Báalamo´ob,* cuando se depositan al pie de la cruz, cualquier persona que pase puede levantarlos y comerlos. La comunidad es pues "seguro de vida", abandonarla, traspasar sus cruces o las marcas que hoy (por ejemplo, la estación de taxis colectivos) las sustituyen en significado, es para muchos campesinos mayas de la península de Yucatán, "salir a andar fuera", estar potencialmente expuesto, es decir, de alguna manera situarse en el *margen*.[31]

Los santos implicados

Farriss (1992) nos habla para la época colonial de visitas de unos santos a otros. Se trataba al parecer de visitas no recíprocas implicando el ir de los patronos de los pueblos de *visita* a la cabecera, el día del santo de esta (Farriss 1992: 491 y Quezada 1997: 179). Pero Cogolludo (en Quezada 1997: 183) apunta que "… la

29 Ya hemos hablado de las cruces de los cabos, aquí ampliaremos un tanto la descripción y la interpretación del fenómeno.

30 Véase también Rasmussen (1989).

31 Con la migración y la escolarización cada vez más presente en la población maya, creencias e idas "antiguas" tienden a ser ignoradas.

fiesta de sus patrones, celebran los pueblos con muchos festejos, y concurren a ellas todos los (pueblos) comarcanos convidándose unos a otros."

El ciclo de visitas que nos ocupa se inicia en el solsticio de verano y concluye al aproximarse el de invierno. El primer santo festejado es San Juan, patrono de Cuncunul y el último festejo-visita corresponde a la virgen de la Concepción patrona de Dzitnup. Antes, las visitas de cada santo a las otras comunidades eran más complicadas: se viajaba por caminos de a pie desde la madrugada para llegar al amanecer. Actualmente todos los "encargados" viajan con sus santos en taxis o camionetas (o patrullas de la policía municipal), proporcionadas por el Ayuntamiento para el efecto. Los santos invitados llegan a la comunidad anfitriona, el día de la víspera del *noj k'iin*.; al llegar los santos a cada punto de encuentro en las afueras de la comunidad visitada, son colocados sobre mesas y se les encienden dos velas, sus encargados reciben porciones de atole y dulce de arroz con leche preparados por personas de la comunidad receptora. Enseguida, los santos procesionan rumbo a la iglesia acompañados por el tronar de los cohetes y al ritmo de himnos religiosos que ejecuta la "orquesta". Al llegar saludan al santo festejado que los espera a la entrada del templo.

Vemos cómo "las afueras" o "cabos" son lugares señalados por el ritual; ahí los santos y sus "encargados" se detienen en espera de la "representación" de la comunidad anfitriona, quienes "conviven" con los recién llegados en los límites territoriales antes de introducirlos al pueblo en calidad de gente distinguida ("voladores" y música). La "agregación" de los visitantes a esta nueva "comunidad" de siete pueblos y sus siete santos queda también significada en el saludo al santo festejado a la puerta de la iglesia. Después de la procesión, el santo festejado y sus invitados son colocados en sus respectivas andas al pie del altar para su veneración, durante la veneración el santo festejado ocupa siempre el centro, al pie del altar. Tenemos así los dos ejes básicos de la cosmogonía maya, por un lado, el eje oriente-poniente, que es el del templo mismo, el del recorrido solar y por otro, el eje norte-sur, el de los seres humanos y también el de los santos y, en la intersección de ambos, al santo anfitrión, centro de una región simbolizada por todos los santos visitantes y sus representantes.

La dialéctica entre la veneración a todos los santos (visitantes y festejado) y la situación preeminente en el centro del santo anfitrión, habla quizá precisamente de esta región simbólica representada en el altar por todos los santos, pero cuyo eje es en cada caso el santo y la comunidad festejados. Concluida la "adoración" de todos los santos –festejado y visitantes– alrededor de la una o dos de la tarde, los santos se despiden de su "amigo" y parten de nuevo a sus pueblos respectivos.

La hipótesis que queremos proponer es que estas visitas recíprocas, en las que a través de sus santos patrones participan personas de prestigio de las comunidades involucradas (*kanansantos*, priostes, sacristanes), mismas que hacen posible la continuidad de la devoción y el cumplimiento de los deberes de la comunidad hacia su protector e intercesor, constituyen la expresión de formas organizacionales supra locales, no oficiales, no propias de la jerarquía religiosa, no políticas *strictu sensu*, pero sí mecanismos y vías a través de los cuáles siete pueblos y sus líderes están de alguna manera "conectados" en forma no controlada por ningún tipo de poder. Por otro lado, las visitas de los santos implican una serie de rituales que dan sentido, legitiman y "controlan" el traspaso de los umbrales comunales, la inclusión temporal de "los otros" en un "nosotros" más amplio, que sólo tiene existencia en el tiempo liminal de fiesta de cada santo anfitrión. En este sentido, "la región de los santos" se "construye" de manera simbólica en tiempos marginales.

No debe dejar de señalarse que es probable que este tipo de visitas recíprocas sean la continuidad a través de cinco siglos, de las prácticas prehispánicas descritas más arriba por López Cogolludo (1955). A saber, las visitas mutuas de los b*atabo'ob* (autoridades) de pueblos vecinos; quizá, como se ha dicho para el caso de los comerciantes prehispánicos que llevaban siempre en sus viajes a larga distancia a su dios protector (E*kchuah*), estos "señores naturales" de los *kaajo'ob* (pueblos prehispánicos) tuvieran la costumbre de llevar con ellos en sus visitas recíprocas a sus dioses locales.

Santuarios y peregrinaciones en la Península de Yucatán

Los santuarios son lugares de peregrinación en virtud de la creencia de que la imagen sagrada que en ellos se venera es especialmente milagrosa. Asociada a los santuarios, existe muchas veces la historia de una aparición que legitima el carácter numinoso del sitio, por lo general a través de un mito fundacional. El poder atribuido por los fieles a la imagen y a diferentes rasgos de la geografía, para otorgar salud, protección, seguridad, en una palabra, para realizar el milagro que resuelve aflicciones, explica el movimiento de creyentes hacia el lugar sacro: las peregrinaciones (Giménez 1978, Barabas 1995 y Velasco 1999).

Santuarios en la Península

Santuarios según la imagen venerada

Ampliamente asociados a prácticas religiosas prehispánicas, mayas coloniales y modernas, la Península de Yucatán tiene más de veinte santuarios (oficiales y

no oficiales) que reciben a numerosos peregrinos sobre todo en ocasión de la festividad de la imagen venerada. Por el tipo de imagen venerada tenemos la siguiente clasificación:

Cuadro 2. Santuarios de la Península de Yucatán.

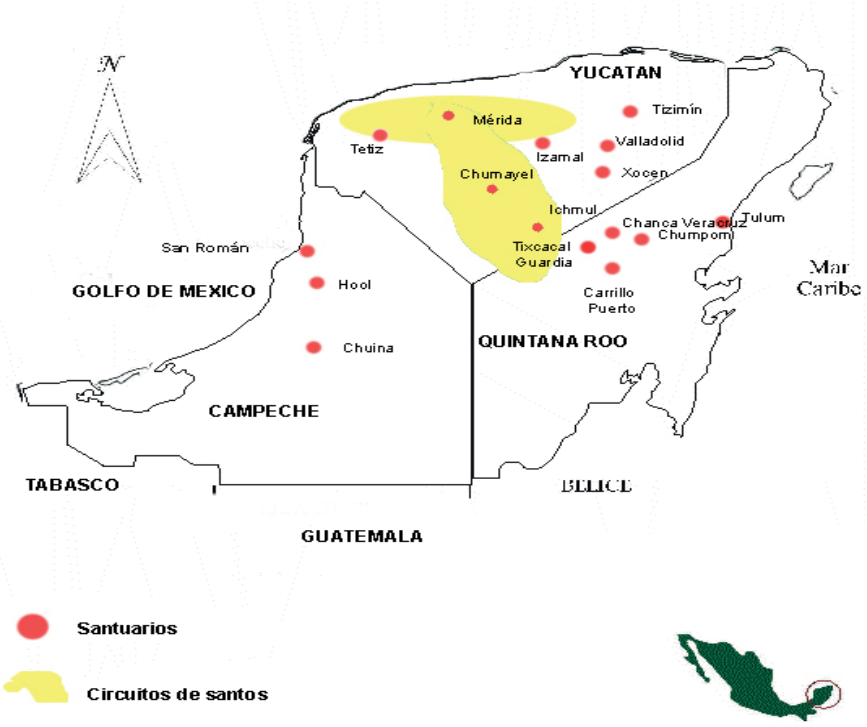
Santuarios en la Península de Yucatán				
Tipo de imagen	Yucatán	Campeche	Quintana Roo	Total
Mariana	6	2	0	8
Santos	1	0	0	1
Cristo Negro	5	1	0	6
Cruces	1	0	5	6
Total	13 (61.9%)	3 (14.3%)	5 (23.8%)	21 (100%)

Fuente: Elaborado por el Equipo Península, Proyecto Nacional de Etnografía-INAH.

En el estado de Yucatán se encuentra el mayor número de santuarios, entre los que sobresalen los de marianos y los de Cristos Negros. Son santuarios marianos el de la Inmaculada Concepción en Izamal, el de Virgen Viajera de Buctzotz, el de la "Pobre de Dios" en Tetiz, el de la Virgen de la Candelaria en Valladolid, el de la Virgen de Guadalupe de Acanceh y el del barrio de San Cristóbal en la ciudad de Mérida. Son santuarios de Cristos Negros el del Santo Cristo de las Ampollas en la ciudad de Mérida, el del Santo Cristo de Sitilpech, el del Santo Cristo de la Expectación de Citilcum, el del Santo Cristo de la Transfiguración de Chumayel y el del Santo Cristo de Ichmul. En Xocen (municipio de Valladolid), pueblo que se autodenomina "El centro del Mundo", se venera a la "Santísima Cruz Tun Tres Personas" y en Tizimín a los Tres Reyes Magos.

Santuarios y peregrinaciones

Mapa 2. Santuarios y peregrinaciones en el estado de Yucatán



Fuente: Elaborado por Martha Medina y Lourdes Rejón. CNAN-INAH.

En el estado de Campeche hay tres santuarios: el del Cristo Negro de San Román (en el barrio del mismo nombre en la ciudad capital) y dos santuarios marianos, el de la virgen de Chuiná y el de la virgen de Hool, ambos en el municipio de Champotón. En la zona maya de Quintana Roo tenemos los santuarios dedicados a la cruz (llamada "Santísima" o "el Santísimo"), símbolo religioso por excelencia de los descendientes de los mayas de la Guerra de Castas. Estos santuarios son: Tixcacal Guardia, Chancah Veracruz y Chumpón del municipio de Felipe Carrillo Puerto; en la cabecera de este se ha refundado un santuario de la "Santísima", este último no posee gran poder de convocatoria. En el municipio de Solidaridad, se venera también a la "Santísima" en Tulum.

Santuarios según su origen histórico

Santuarios prehispánicos

Eran lugares sagrados de gran relevancia antes de la invasión europea y estaban ubicados en edificios o plataformas, cenotes, cerros, aguadas o lagunas, sitios de culto a dioses de la lluvia, del maíz, de la fertilidad, de los animales, etc. Las fuentes nos hablan de grandes peregrinaciones prehispánicas a lugares como Izamal, Tizimín, Chichén Itzá, Tulum y Cozumel, algunos de los cuáles aún hoy mantienen vigencia como santuarios (De Landa 1973, De Lizana 1983 y López 1955). La política evangelizadora de los franciscanos en Yucatán supo aprovechar esta devoción indígena y suplantó imágenes antiguas por la de Cristo, las de santos, y las de advocaciones marianas, que incluso hoy, tienen muchos fieles en poblaciones con gran presencia de hablantes del maya. Fue así que se construyeron iglesias encima de antiguos santuarios mayas: el de la Inmaculada Concepción en Izamal y el de los Tres Reyes Magos en Tizimín.

Santuarios coloniales

Los santuarios de la época colonial están dedicados a imágenes santas promovidas por los españoles y que anclaron en la religiosidad de los pobladores mayas. Es el caso del culto a los Cristos Negros y el de otros santuarios dedicados a diferentes advocaciones de María, enlistados en el apartado anterior.

Santuarios modernos

Los santuarios que llamamos modernos son los que surgen después de la Independencia de México y se relacionan con fenómenos aparicionistas que, como señala Barabas (1995: 30), expresan la necesidad de la población de apropiarse de un territorio y afianzar su identidad. Estas apariciones se dan en sitios cargados de significación como cuevas, cenotes, aguadas y cerros o en sitios naturales de tierras fértiles. También acontecen en momentos históricos clave de la vida de una población. En el primer caso, tenemos el santuario de la Virgen de Chuiná en una laguna; en el segundo, nos referimos a los santuarios de la zona maya de Quintana Roo, donde surgió y se sostiene hasta hoy el culto a la Cruz Parlante. Se dice que durante el gobierno anticatólico de Salvador Alvarado en Yucatán (1915-1917), los fieles escondían a las imágenes en lugares que, como las cuevas, están cargados de significación en la cultura maya (recordemos que están asociadas a los vientos).

Santuarios móviles

Son también de este último período cierto tipo de lugares santos que denominamos "santuarios móviles". Están asociados a una religiosidad autónoma y consiste en el movimiento de santos "propiedad" de alguna familia pero que viajan todo el año a diferentes poblaciones de acuerdo a un calendario festivo establecido por el "dueño" o "patrón" del santo en cuestión.[32] Sería algo así como una mayordomía territorial pues el cuidado de la imagen se encarga a un conjunto de comunidades visitadas en el transcurso del año por la imagen sagrada; en Yucatán encontramos al menos ocho santos viajeros con estas características y cada santo recorre una región devocional, en la región que recorre el santo viajero no existe un santuario fijo.[33] Tenemos, en este sentido, las prácticas religiosas relacionadas con la Cruz de Popox, originaria del rancho del mismo nombre en el pueblo de Hocabá, con el Santo Cristo del Gran Poder de Dios en Conkal, con el Santo Niño de Atocha de Umán, con la Virgen de Chuiná de Mérida y con la Virgen de Aké de las Ruinas de Aké. Tenemos, además, el caso de Umán, población conurbada a Mérida donde existen tres imágenes viajeras: la Virgen de Lamá encontrada en el rancho del mismo nombre, la Virgen del Rosario y la Virgen De La Cabeza. A lo largo del año recorren diversos pueblos con el sistema que hemos esbozado.

En nuestros días algunos sacerdotes se oponen a este tipo de culto porque no se dirige a "santos de la iglesia" y se niegan a celebrar misas durante la celebración de la imagen santa, por mucha importancia que esta tenga.[34] Por lo general existe una réplica de la imagen que permanece todo el año en casa del patrón, esta réplica "es hermanito o hermanita" de la imagen, no sale del pueblo, aunque algunas personas de la localidad "a veces la piden para hacerle su novena".

El sustrato sincrético de todo santuario y el modelo del cosmos

Los estudios sobre santuarios y peregrinaciones en la península de Yucatán son escasos,[35] sin embargo, puede decirse que en el área peninsular, estos lugares

---

32 Es común que la gente se refiera al dueño del santo como "patrón del santo". En adelante usaremos el término patrón para evitar confusiones con el significado de la palabra dueño que se usa en el apartado anterior.

33 Algunos "santos viajeros" visitan hasta veinte comunidades al año.

34 En 1950, el padre de Conkal condenó el culto a la imagen viajera llamada Santo Cristo del Gran Poder de Dios, negándose a aplicar misa durante la fiesta, aun cuando la imagen, congregaba al pueblo y poblados cercanos y que desde la perspectiva de la gente era la celebración más importante del lugar.

35 Para Yucatán se encuentra un trabajo del noroccidente sobre la peregrinación al santuario de la Virgen de Tetiz, "La Pobre de Dios" (Fernández y Negroe 1997) sobre el área de la costa, Quintal (2000) nos habla de la Virgen de Xcambó en Dzemul; véase también el

santos son sitios de gran significación desde la perspectiva del antiguo sistema cosmogónico maya. Como señala López Austin (1997), muchas de las ideas y creencias asociadas a este tipo de lugares y de cultos no son del todo ajenas a las católicas, pero derivan sin duda de una vigorosa concepción mesoamericana. En todos los santuarios mayas encontramos de una o de otra forma, testimonio de la antigua visión maya del cosmos. En los mitos de origen, en las creencias y en el culto aparecen cuevas, cenotes y lagunas, así como cocodrilos y serpientes que devoran a los incrédulos o custodian a la imagen.

Rituales relacionados con antiguas prácticas prehispánicas asumen hoy un nuevo sentido entre los romeros, por ejemplo, los peregrinos que van a Izamal tienen la costumbre de subir "cerro", al Kinich Kakmó, originalmente dedicado al dios solar;[36] edificio que ahora es conocido como "la otra casa de la virgen". Durante la fiesta, el recorrido de la procesión que simbólicamente delimita al territorio sagrado del santuario incluye el paso por el Kinich Kakmó, señalando así la importancia que tiene para los romeros. Acerca de esta imagen hay varios mitos: uno señala que en Izamal hay dos vírgenes, una está en la iglesia y la otra en el cerro, "pero es la misma virgen –dice la gente– sólo que cada año se cambian de lugar para que los peregrinos veneren a una y a otra, por eso es importante asistir a la iglesia y subir al cerro para visitar a las dos".

El carácter liminal de los santuarios

Un aspecto importante de los santuarios es su carácter liminal, propiedad que los convierte en puerta de entrada a otra dimensión. Los santuarios son considerados lugares "encantados" que alcanzan su máxima expresión de liminalidad en horarios "marginales"[37] (seis de la mañana, doce del día y seis de la tarde) o en días especiales como el viernes santo. Entonces, dicen los fieles, es posible observar, como en una película, la historia narrada en el mito. En Chuiná (Campeche), santuario de La Dolorosa, los peregrinos deben retirarse desde el miércoles previo

trabajo de Turner y Turner (1974) sobre Tizimín. Para Quintana Roo pueden consultarse los trabajos de Bartolomé y Barabas (1977) y sobre Campeche los trabajos de Escoffié (1885), González (1994) y Cauich y Aguayo (1998).

36 Según De Lizana (1983), en Izamal había dos "cuyos" o edificios prehispánicos dedicados Itzamatul. Uno era llamado *Kinich Kakmó* ("sol con rostro") y el otro era el *Kabul* ("mano obradora o la que hace los milagros"). El autor nos dice: "(...) allí ofrecían grandes limosnas y llevaban presentes y hacían romerías de todas partes para lo cual habían hecho cuatro caminos o calzadas a los cuatro vientos que llegaban a todos los fines de esta tierra y pasaban a la de Tabasco y Guatemala y Chiapas y que aún hoy se ve en muchas partes pedazos y vestigios de ella" (De Lizana 1983: 4).

37 Para los mayas yucatecos los horarios del amanecer, el medio día y el ocaso son momentos marginales en el sentido en que Turner (1980) utiliza esta palabra, durante los cuales pueden aparecerse deidades sagradas a los ojos de los hombres.

al viernes santo "para que la virgen se quede sola con su dolor", es creencia que cada año se ahoga una persona en la laguna. Se cree que los ahogados son devorados por el cocodrilo que cuida a la virgen.

Tipología de peregrinaciones

Las peregrinaciones parecen ser fenómenos universales (Turner y Turner 1974), por lo que toca a México en general y a la Península en particular, las creencias y prácticas a ellas asociadas constituyen una forma de religiosidad que muestra la integración a diferentes niveles y con distintos grados de centralidad de tradiciones y cosmovisiones que provienen de las civilizaciones europea y mesoamericana. Sin embargo, como vimos, los santuarios a los que los peregrinos se dirigen son lugares santos sobre todo en virtud de que los "rasgos del paisaje" (lagunas, cenotes, cuevas, cerros) y las transformaciones que los grupos humanos han operado sobre el mismo (pirámides, capillas) permiten la representación del cosmos y del orden mayas. Como se vio, hay en la península dos maneras de peregrinar, en algunos casos los fieles recorren el territorio en dirección a un santuario y en otros, devotos e imágenes sagradas conjuntamente emprenden cortos o largos trayectos. Tenemos entonces la siguiente clasificación de las peregrinaciones (Giménez 1978: 101-103):

1. Los fieles recorren el territorio: los romeros salen de su comunidad, llegan al santuario y regresan después a la comunidad de origen.

2. Las imágenes recorren el territorio: los peregrinos salen de la comunidad, llegan al santuario y desde ahí acompañan a la imagen peregrina en su viaje hacia otro poblado donde se le venerará como patrona temporal, por lo cual dicha comunidad se convierte en un "santuario temporal" durante la estancia de la imagen santa.

Procesiones (territorios locales) y peregrinaciones (territorios regionales)

Una manera en que un peregrino puede apropiarse simbólicamente del territorio es a través de la concepción que tiene de la relación entre los distintos santuarios, llamaremos a esto regiones imaginarias. Se trata de un vínculo imaginado por los peregrinos que une a los santuarios por medio, por ejemplo, de relaciones de parentesco entre los santos. Así, tenemos la creencia en que las "diferentes vírgenes" y cruces veneradas en los santuarios de la península son hermanas y a veces se visitan entre ellas (véase Quintal 2000). Se tiene así, la representación

de regiones cuyos puntos más importantes están marcados por los santuarios de imágenes cuyos orígenes míticos comparten aspectos centrales.

Desde el lenguaje de la devoción mariana, todos los católicos de Yucatán y Campeche reconocen a la Inmaculada Concepción del convento de Izamal como la reina y patrona de las tierras peninsulares;[38] los pobladores de la comunidad de Hool en Champotón, Campeche, dicen que la Virgen de Hool, patrona de su iglesia, es hermana de la virgen de Chuiná en Champotón y también de la virgen de Izamal: señalando así a su patrona, a un santuario intermedio y al más importante que es Izamal. Los yucatecos del pueblo de Sitilpech consideran que su patrono, el Santo Cristo, es hermano del Cristo de las Ampollas de Mérida y del Cristo de San Román de Campeche.

Por otro lado, un territorio aparte se configura con la devoción a las cruces predominantes en el oriente de Yucatán y la zona maya de Quintana Roo. Los hechos históricos de la segunda mitad del siglo XIX que dan lugar a la Guerra de Castas y el culto a la Cruz Parlante, explican en gran medida esta situación que seccionó la vida de los mayas peninsulares desde la perspectiva cultural e identitaria.[39] La región imaginaria que se define por el culto a las cruces, corresponde al territorio históricamente dominado por los antiguos mayas macehuales de la Guerra de Castas, incluyendo al municipio de Felipe Carrillo Puerto y las zonas oriente y sur de Yucatán. De esta forma los mayas de Xocen, municipio de Valladolid, consideran que las Tres Cruces que dirigieron espiritualmente a los mayas rebeldes, aparecieron en un lugar sagrado (cenote) de su pueblo llamado Centro del Mundo (*chumuk lu'um*).

Comentarios finales

A largo de este trabajo hemos tratado de presentar, describir y analizar prácticas, creencias, ceremonias y rituales a través de los cuales, es posible atisbar los modelos y principios que caracterizan, definen y dinamizan la territorialidad de los mayas de la Península de Yucatán. A partir de ideas de estudiosos y mayistas como León-Portilla, Villa Rojas y de colegas de ayer y de hoy sobre la cultura y la cosmovisión mayas, el trabajo de campo nos permitió constatar la vigencia entre

38 Izamal es una importante ciudad y centro regional en términos económicos, políticos y culturales. Es además el santuario mariano más importante en la península yucateca desde los primeros años de la colonia, en donde se construyó un convento franciscano que es asiento de la virgen de la Inmaculada Concepción, consagrada como Reina y Soberana Señora de Yucatán en el año de 1539 (De Lizana 1983).

39 La Guerra de Castas y el movimiento mesiánico de la Cruz Parlante configuran una nueva etnia maya peninsular con una cultura y territorio propio. Para mayor información consúltese Bartolomé y Barabas (1977) y Barabas (1989).

la población maya actual de una concepción ancestral con relación al entorno material y el intangible, en tanto esquema organizador de la relación hombre-espacio. En este sentido, estamos de acuerdo con Barabas cuando apunta que: "La etnografía de los pueblos indígenas nos muestra la existencia de un antiguo código de representación y concepción del espacio que deviene del mesoamericano, si bien profunda y polifónicamente transformado" (Barabas 2003a: 23), esto como resultado de procesos históricos de imposiciones y resistencias a lo largo de más de 500 años de colonialismo.

Clave para entender los procesos de territorialidad simbólica maya y que está presente en los cuatro apartados de este artículo, es la "ética del don", concepto propuesto por Barabas (2003b: 50 y 117) y cuya puesta en práctica entre la población maya de la Península aparece una y otra vez como *k'eex* (intercambio) entre los humanos y las entidades sagradas –seres poderosos intangibles, los(as) santos(as) o la virgen– así como entre los humanos. Por otro lado, los planteamientos de Víctor Turner acerca de los rituales y sus fases, así como su trabajo sobre peregrinaciones y los de Gilberto Giménez y de Alicia Barabas acerca del mismo tema, nos ayudaron a entender el significado de los diversos aspectos de los diferentes tipos de peregrinaciones que en la península recrean y reconstruyen, aunque no sea más que simbólicamente, las antiguas fronteras de sus territorios ancestrales. El conocimiento de la historia de la península nos permitió "leer" mitos y rituales en términos del mantenimiento, construcción y recreación simbólica de territorios mayas.

En nuestros días, cuando las carreteras atraviesan en todas direcciones la Península, cuando los montes están siendo arrasados por su uso indiscriminado, cuando los hombres jóvenes de las comunidades pasan la mayor parte de su tiempo de trabajo en actividades por las que reciben un salario y no en la milpa, cuando los niños y niñas aprenden en la escuela qué es "el sistema solar", cuando el santo ya no es más símbolo unánime de identidad comunal, cabe la pregunta, ¿y lo que queda de esta concepción ancestral y que se vive y activa con el conocimiento del *jméen*, rituales de monte, milpa y pueblo, culto a los santos y peregrinaciones, cuánto más podrá "subsistir"? En la segunda década del siglo XXI y a contra pelo de la promoción de lo maya prehispánico que llevan a cabo el turismo y el Estado, grupos y comunidades con población originaria participan activamente en la reapropiación, resignificación y en la defensa de sus territorios. En el marco de esta lucha se ejecutan y actualizan rituales como símbolos que legitiman la defensa de un territorio que les ha pertenecidos por centurias.

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia. 2003a. "Introducción". En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las regiones indígenas de México*. pp. 15-36. México: INAH.

_____. 2003b. "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca". En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las regiones indígenas de México*. pp.29-124. México: INAH.

_____. 1997. La aparición de la Virgen en Oaxaca, México: una interpretación sobre la multivocalidad del milagro. *THULE, Revista italiana di studi americanistici*.

_____. 1995. "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad". En: Ana Bella Pérez Castro (coord.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. pp. 29-49. México: UNAM-IIA.

_____. 1989. *Utopías Indias. Movimientos Socioreligiosos en México*. México: Grijalbo.

Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel Alberto. "Los Protagonistas de las Alternativas Autonómicas." [Sin pie de imprenta].

Barrera Vásquez, Alfredo *et al*. 1980. *Diccionario Maya Cordemex*. Mérida: Ediciones CORDEMEX.

Bartolomé, Miguel. 1992. La identidad residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales. *América Indígena,* LII(1 y 2).

_____. 1988. *La dinámica cultural de los mayas*. México: INI.

Bartolomé, Miguel y Barabas, Alicia. 1977. *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. México: INAH.

Bastarrachea Manzano, Juan Ramón. 1998. *Diccionario básico Español-Maya-Español*. Mérida: Maldonado Editores.

Cauich, Gaspar y Aguayo, Mayra. 1998. *La Feria de San Román. Historia de una mentalidad. 1565-1997*. Campeche: Secretaría de Turismo del Gobierno del Estado de Campeche-Instituto de Cultura de Campeche.

Chamberlain, Robert. 1974. *Conquista y colonización de Yucatán*. México: Porrúa.

De la Garza, Mercedes. 1998. "Las fuerzas sagradas del universo maya". En: A. Arellano Hernández *et al*., *Los mayas del período clásico*. pp.101-139. Barcelona: Lunwerg.

De Landa, Diego. 1973. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.

De Lizana, Bernardo. 1983. *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*. México: Museo Nacional de México.

El Códice de Calkiní. 1957. Alfredo Barrera Vásquez (trad.). Campeche: Biblioteca Campechana.

Escoffié Castillo, Manuel. 1885. *San Román, barrio tuyo como mío*. Campeche: Editorial del H. Ayuntamiento de Campeche.

Farriss, Nancy M. 1992. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

Fernández Repetto, Francisco y Negroe Sierra, Genny. 1997. "Caminando y paseando con la Virgen. Prácticas de la religión popular e identidades sociales en el noroccidente de Yucatán". En: María Cecilia Lara Cebada (comp.), *Identidades Sociales en Yucatán*. pp. 101-131. Mérida: UADY.

García Quintanilla, Alejandra. 2000. El dilema de *AH KIMSAH K'AX*. El que mata al monte: Significados del monte entre los mayas milperos de Yucatán. *Mesoamérica*. 39: 255-285.

García Valencia, Hugo. 2000. "Cosmovisión y Religión." [Mecanuscrito].

Garma Carlos y Shadow, Robert (coords.). 1994. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM Iztapalapa.

Giménez, Gilberto. 1978. *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos A.C.

González Galera, Guillermo. 1994. *Historia y Leyenda del Cristo de San Román*. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Hanks, William. 1990. *The referential Practice. Language and lived space among the maya*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kurjack, Edward B. 2001. "Geometría del espacio Maya". En: Congreso Internacional de Mayistas. 11 al 17 de marzo. Mérida.

León-Portilla, Miguel. 1986. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: UNAM.

López Austin, Alfredo. 1997. "Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana". En: Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y Dioses*. pp.211-227. México: Colmich-El Colegio Mexiquense.

López Cogolludo, Diego. 1955. *Historia de Yucatán*. Tomos 2 y 3. Campeche: Comisión de Historia de Campeche.

Medina, Andrés. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: UNAM.

Mediz Bolio, Antonio. 1930. *El Chilam Balam de Chumayel*. San José de Costa Rica: Lehmann.

Montemayor, Carlos. 1995. *Arte y composición de los rezos sacerdotales mayas*. Mérida: UADY.

_____. 1994a. *Rezos Sacerdotales Mayas I*. México: INI-SEDESOL.

_____. 1994b. *U payalchi'ob J-Meno'ob I*. México: INI-SEDESOL.

Negroe Sierra, Genny. 1997. "Introducción. Guerra de castas: Autores y Actores". En: Genny Negroe Sierra (coord.), *Guerra de castas: actores postergados*. pp.11-39. Mérida: Instituto de Cultura de Yucatán-Colegio de Antropólogos-CONACULTA-Nuestra América.

Ochiai, Kazuyazu. 1985. *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*. San Cristóbal de las Casas: UACH.

Okoshi Harada, Tsubasa. 1992. "Los canules: análisis etnohistórico del códice de Calkiní". Tesis de doctorado. UNAM. México.

Quezada, Sergio. 1997. *Los pies de la república. Los indios peninsulares 1550-1750*. México: CIESAS.

_____. 1993. *Pueblos y caciques yucatecos: 1550-1580.* México: El Colegio de México.

Quintal Avilés, Ella F. 2000. "Vírgenes e ídolos: La religión en las manos del pueblo", *Mesoamérica,* (39): 287-304.

_____. 1999. "Culto al agua entre los mayas de hoy". En: Encuentro de Investigadores de la cultura maya. Campeche.

_____. 1998. "Turismo y cambio sociocultural: Valladolid y su región". En: Víctor Gabriel Muro (coord.), *Ciudades Provincianas de México.* pp. 405-418. Zamora: Colmich.

_____. 1994. Control cultural. *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*. 112: 38-48.

_____. 1993. *Fiestas y gremios en el oriente de Yucatán*. Mérida: CNCA-INAH-Gobierno del Estado de Yucatán.

Quintal Avilés, Ella F., Bastarrachea, Juan *et al*. 2003. "U Lu'umil Maaya Wíniko'ob: la tierra de los mayas". En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. pp. 275-359. México: INAH.

Rasmussen, Cristian. 1989. El año nuevo prehispánico: una costumbre viva. El helep o cambio de Chaako'ob en Xocen. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*. 171: 14-16.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso. 1962. *Chan Kom. A Maya Village*. Chicago: University of Chicago Press.

Repetto, Beatriz. 1997. "Demografía Histórica de la Población Maya-Yucateca Colonial: Maxcanú, Yucatán (1682-1756)." Tesis de maestría. Facultad de Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma de Yucatán. Mérida.

Rivera Dorado, Miguel. 1986. *La religión maya*. Madrid: Alianza Universidad.

Roys, Ralph L. 1967. *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Norman: University of Oklahoma Press.

_____. 1939. *The Titles of Ebtun*. Washington: Carnegie Institution of Washington.

Sánchez de Aguilar, Pedro. 1973. *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*. Mérida: José Rosado.

Terán, Silvia y Rasmussen, Christian H. 1994. *La milpa de los mayas*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.

Thompson, J. Eric. 1975. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.

Thompson, Richard A. 1974. *Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán*. México: INI-SEP.

Tuan, Yi Fu. 2008. *Topofilia. Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales*. Flor Durán de Zapata (trad.). España: Melusina.

Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Turner, Victor y Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

_____. 1974. "Preface Pilgrimages as social processes". En: Turner, Victor, *Dramas, fields and metaphors. Simbolic action in human society*. Londres: Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold. 1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

Velasco Toro, José. 1999. Líneas temáticas para el estudio de los santuarios. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales*. 2: 1-8.

Villas Roja, Alfonso. 1992. *Los Elegidos de Dios*. Colección Presencias. México: CNCA-INI.

_____. 1987. *Los Elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: INI.

_____. 1985. "La imagen del cuerpo humano según los mayas". En: Alfonso Villa Rojas, *Estudios Etnológicos. Los Mayas*. pp.187-198. México: UNAM.

La construcción de la noción de territorio desde lo local: entre la continuidad y el cambio. Un estudio en pueblos de tradición purépecha

Aída Castilleja[1]

Al territorio, como cualquier concepto referido al espacio entendido como construcción sociocultural, es necesario analizarlo de manera multidimensional y multiescalar en su indisoluble vínculo con la temporalidad; las escalas varían en función de las dimensiones que se privilegien en su estudio, sea en términos políticos, administrativos, agrarios, jurídicos, económicos o culturales. El territorio se ha configurado como término multívoco que ha sido objeto de estudio desde diversas disciplinas y perspectivas pero también como término recurrente tanto en la vida cotidiana como en los discursos y acciones en y desde movimientos de reivindicación étnica, por lo que es necesario delinear parámetros conceptuales y metodológicos para su análisis.

Para marcar un punto de inicio en este texto en torno al territorio, parto de la necesaria distinción entre territorio asignado y territorio apropiado. El primero de ellos refiere a jurisdicciones político-administrativas que se definen desde un orden institucional que, de manera vertical, asignan funciones, jerarquías y delimitaciones de distinta índole para la definición y control de la organización del espacio desde estructuras del poder centralizado, como señala Barabas (2004: 147) se trata de una categoría externa. El segundo, corresponde a espacios que se constituyen mediante procesos de apropiación social y culturalmente distintivos que reconocen delimitaciones y aun cuando incorporan elementos de la primera acepción del territorio, no se limitan a ella.[2] Aunque con diferencias que es necesario puntualizar, no son acepciones excluyentes una de la otra.

En este texto me centraré en la segunda acepción del territorio, en tanto resultado de un proceso de constitución en el cual la apropiación y la reapropiación por parte

---

1 Centro INAH, Michoacán.

2 Otros autores refieren esta distinción asignando a la primera acepción un carácter estructural y asumen la segunda como proceso societal (Herrera y Herrera 2020).

de una colectividad socialmente organizada deviene de prácticas, normatividades, conocimientos y significados que forman parte del proceso de reproducción cultural; así también de contextos específicos de conflicto y de defensa frente a propios y extraños, resultando en sentidos de pertenencia e identidad que teniendo un anclaje en el ámbito local –comunitario– no se limitan a este. Distinción afín, esta misma autora denomina como territorialidad o etnoterritorio entendiéndolo como "la concreción de la historia en el lugar, es el territorio culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo del tiempo" (Barabas 2004: 150). Se trata de un espacio diferenciado e integrado a su interior y en su relación frente a vecinos que se constituye en sostén de una memoria compartida que denota cambios que no son lineales, donde pasado y presente coexisten. En esta manera de proceder fue de gran utilidad atender a procesos de articulación e integración del espacio cuya distinción reside, respectivamente, en el predominio de relaciones verticales y horizontales que definen las cualidades de tejidos sociales que rebasan ámbitos estrictamente comunitarios (Boehm 1997: 35-37).

Lo que aquí comparto forma parte del trabajo que, a lo largo de más de dos décadas, he desarrollado en comunidades de tradición purépecha en el estado de Michoacán, México. Además de la bibliografía consultada, dos son los principales antecedentes de este texto: una investigación colectiva coordinada por Alicia Barabas en el marco del Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el Nuevo Milenio (2001-2003) publicada en cuatro volúmenes en 2003 bajo el título *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el territorio en las culturas indígenas de México* en 2003[3] y mi tesis de doctorado en Antropología presentada en 2007 y titulada *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha*.[4] Integro en este texto registros etnográficos y reflexiones que he seguido formulándome sobre el tema del territorio, en todos ellos he tenido como timón a la etnografía y planteamientos formulados en diversos textos por Alicia Barabas en torno a territorio, etnoterritorio y territorialidad simbólica.

El trabajo etnográfico lo he llevado a cabo en pueblos de las cuatro áreas de la llamada región purépecha o puréepecherio[5]: Sierra (Comachuén, Sevina,

---

3 Castilleja, Aída *et al*. "Puréecherio, juchá echerio. El pueblo en el centro." En: Alicia Barabas (coord.). 2003. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III. pp. 249-329. México: INAH.

4 "Construcción social y cultural de categorías referidas a espacio. Un estudio en pueblos purépecha." (Castilleja 2007).

5 El uso de este término se ha generalizado como referencia a la extensa área geográfica en la que se distribuyen los pueblos o comunidades purépecha en la porción centro occidente de la entidad. Es un área que ocupa poco más de una veintena de municipios de los 113 del estado de Michoacán que si bien concentra el total de estos asentamientos, en esa extensa geografía también se distribuyen ciudades, pueblos y ranchos de composición

Angahuan, Cherán, Pichátaro), Cañada (Huáncito, Carapan), Ciénega (Zipiajo), Lacustre (San Andrés Ziróndaro, Cocuchucho, Napízaro, Erongarícuaro, Xarácuaro, Uricho, Urandén). En ellos he centrado la indagación en las modalidades de la organización interna: el área del asentamiento y su subdivisión en barrios o cuarteles, su composición agraria, usos del suelo, linderos y vecindades, así como representaciones gráficas elaboradas a solicitud expresa. Organización que se expresa de manera importante –pero no exclusivamente– en celebraciones que llevan a cabo a lo largo del ciclo anual, que tienen en la organización comunitaria un referente de primer orden y que involucran lugares que incorporan sentidos específicos a las acciones que se llevan a cabo en ellos, como claramente sucede en el caso de manantiales, en traslados rituales o procesiones mediante los cuales se articula la composición barrial o que articulan el área residencial marcando la periferia y el centro: las subdivisiones socioterritoriales (barrios y mitades).

He incluido también recorridos o caminamientos entre pueblos vecinos fincados en una dinámica de intercambio y visitas recíprocas pero también peregrinaciones y otros recorridos, dentro y fuera de la región de estudio. Incorporo también registros de recorridos anuales que, desde 2005, se han llevado a cabo para el traslado ritual del fuego entre comunidades que se eligen como sede de la celebración ahora conocida como *Kurhikuaeri Kuinchekua* o fiesta del Fuego Nuevo; celebración que se originó en 1983 como estrategia de cohesión entre comunidades asentadas en las cuatro porciones de la región que ha tenido un claro carácter de reivindicación étnica.

De los pueblos y comunidades mencionados, destaco un trabajo puntual en tres de ellas ubicadas al poniente de la laguna (Erongarícuaro, Xarácuaro y Uricho), que han compartido a lo largo de su historia jerarquías y procesos político-administrativos similares y están asentadas en espacios contiguos: el primero de ellos ha sido cabecera municipal y de parroquia de los otros dos y su composición es fundamentalmente mestiza; las dos restantes claramente se asumen como purépechas; ntre ellos existe un sentido de organización del espacio regido por la jerarquía y distinción étnica entre asentamientos. Los tres tienen referentes en asentamientos prehispánicos desde, por lo menos, el clásico; en el postclásico, como asentamiento de la laguna, formaban parte del área nuclear del poderío tarasco. La impronta colonial marcó una nueva organización y jerarquía del espacio –al interior de cada asentamiento y entre ellos– que se mantiene en el presente, primero en su condición de barrios de la laguna, Erongarícuaro como pueblo cabecera y Uricho y Xarácuaro como pueblos sujetos. Posición jerárquica que se mantuvo, incluso, con la formación de municipalidades y municipios en el

mestiza. Basándome en la manera recurrente de nombrar a los centros de población por parte de quienes los habitan, en este texto utilizo como sinónimos los términos de comunidad o pueblo.

siglo XIX y rige al presente. En cuanto a su composición agraria, en el segundo tercio del siglo XX, los ejidos de Erongarícuaro y Uricho se formaron a partir de las respectivas tierras otrora reconocidas a la comunidad indígena; Xarácuaro logró restitución de tierras comunales y dotación de ejido. Además, son similares en cuanto sus condiciones ecogeográficas por la posición que ocupan en la cuenca e, históricamente, han tenido acceso a la laguna.

Ello posibilita la identificación de similitudes y diferencias entre pueblos que han mantenido relaciones de intercambio, parentesco, vecindad e incluso, de conflicto. Si bien no considero viable asumir que actualmente exista un sentido de territorio que rebase el ámbito local, podemos afirmar que hay elementos recurrentes entre comunidades purépechas en la manera de concebir, hacer, asumir y generar un sentido de pertenencia e identidad fincado en el territorio local y en el reconocimiento de vecindades que han definido interacciones que derivan y forman parte de un complejo sistema de intercambio.

El binomio pueblo–cerro como principio de organización del espacio

La organización de los pueblos del puréepecherio mantienen importantes similitudes que, en gran parte, se explican por una historia compartida, la imposición del orden colonial que estructuró la vida social y se empeñó en disolver la rectoría de los linajes y alianzas en el antiguo Michoacán mediante formas de control con mayor énfasis en la definición de entidades político-territoriales jerarquizadas, las modalidades de la tenencia de la tierra y procesos de reproducción cultural que tienen en la vida comunitaria un referente de primer orden, aunque no se limita estrictamente a este.

Las primeras congregaciones al mediar el siglo XVI, instituidas por la administración colonial y los inicios de la evangelización por parte de la orden franciscana, detonaron un intenso proceso de reubicación y concentración de población que, al momento del contacto, se encontraba distribuida en laderas en extensas áreas en la proximidad de los sitios que se eligieron para la fundación de los pueblos cabecera y sus pueblos sujetos. Siguiendo a Albiez-Wieck (2016: 136), la congregación en pueblos y las instituciones hispanas –civiles y religiosas– para su gobierno local se fueron consolidando como factor importante de la organización social indígena, sin que ello supusiera la organización o movilización más allá del nivel local.

Las narrativas locales dan cuenta de versiones propias que explican el origen del asentamiento español a partir del acuerdo de los "señores" que fungían como figura que nucleaba a una determinada colectividad en un espacio específico, cuando la pertenencia a un territorio, suponía la filiación a un "señor". Esta voluntad

de los "señores" de congregarse en un pueblo explica el origen diferenciado de los barrios o mitades y el número de los mismos. En Pichátaro, fueron siete los "señores" que aceptaron, en los inicios de la vida colonial, la reubicación y congregación en el pueblo que actualmente mantiene una partición en siete barrios. Proceso similar se ha documentado en Ihuatzio donde fueron nueve los señores que, procediendo de distintos rumbos se congregaron en el pueblo ribereño; actualmente se mantienen nueve entidades parentales conocidas como wapánekuas o barrios ceremoniales que se integran al total de los cuatro barrios territoriales, lo que resulta en un complejo sistema de alternancia e integración a lo largo del ciclo ritual anual (Zantwijk 1991).

Hemos registrado otros relatos de la tradición oral que, como el del pueblo isleño de Xarácuaro, evidencian la primacía de la relación con el "señor", siendo este quien legó o asignó el espacio que habría de ser ocupado por su gente: lanzó flechas a los cuatro rumbos delimitando el espacio donde habrían de morar. Este sentido fundador también se expresa en otras narraciones en las cuales se describe el paso de un personaje, de uno a otro sitio donde fue dejando marcas o símbolos de ocupación "...de ahí vino a Xanicho, donde hizo tres hogueras y enclavó tres flechas y, tirando un salto, señaló en las piedras los pies donde señaló y de ahí vino a Xarácuaro, donde puso un edificio de sacar agua" (García 1970: 31).[6] No está demás señalar que en este tipo de descripciones la secuencia temporal se empalma con la descripción de los puntos recorridos de manera tal que la secuencia del recorrido de los personajes principales, es decir, del desplazamiento espacial, también puede ser entendida como una sucesión temporal que se identifica como el tiempo de más antes.

Se trata de concepciones del origen de su territorio como legado del "señor" con quien reconocían una filiación; temporalmente se refieren, en términos propios, a "tiempos de más antes" aludiendo con ello a un pasado remoto asociado a sus ancestros. Ello sugiere la vigencia, en cierto grado, de la importancia de los vínculos entre personas como principio de organización que ha sido descrita como *personenverband*, en contraste –aunque no necesariamente excluyente– con la rectoría de las relaciones de propiedad o control de la tierra o *territorialverband*.[7]

---

6 La importancia de los ojos de agua como símbolos de ocupación en la fundación prehispánica queda claramente expuesta en un minucioso estudio sobre los títulos primordiales de Carapan, ubicado en la Cañada de los Once Pueblos (Roskamp 2003: 315-316).

7 Monzón y Roth (2016) presentan una interesante discusión sobre estos principios de organización a propósito de la parentela (casa o residencia, parentesco consanguíneo o ritual, linaje ligado a un dios), como componentes rectores de Estado entre los tarascos en el Michoacán prehispánico. Enkerlin y Punzo (2022: 69) aportan elementos para la explicación de la ocupación del espacio en territorios fragmentados encabezados por

Formar parte de la comunidad pasa por el reconocimiento de pertenencia a un barrio y, por ende, a una parentela.

Instituciones de la administración colonial que, analizadas a la luz de la teoría del control cultural (Bonfil 1991), permiten explicar la constitución y paulatina transformación de la comunidad como entidad política conformada por un patrimonio común, incluidas sus tierras y un cuerpo de gobierno en el ámbito local. Al hablar de las instituciones que intervinieron en la estructuración la vida social en ámbitos locales, me refiero no sólo a la manera en la cual fueron diseñadas desde la administración colonial, sino también a lo que de ello resultó debido a adaptaciones o reelaboraciones a través de las cuales fueron apropiadas por parte de la población colonizada; no hubo una adaptación pasiva, sino todo lo contrario. Esta manera de definir la institución corresponde a lo que ha sido planteado por Mintz y Price (1992: 23) quienes la entienden como cualquier interacción regular u ordinaria que adquiere un carácter normativo.

Actualmente la vida social de los pueblos se regula por autoridades sujetas a prescripciones y prácticas que articulan competencias entre autoridades agrarias, civiles, religiosas y de justicia para regular o garantizar el control sobre bienes de propiedad colectiva y se despliega en espacios diferenciados e interconectados. Sin que se trate de umbrales rígidos, en el conjunto de los pueblos estudiados podemos distinguir tres niveles de organización del espacio local: 1) la traza del pueblo donde habitan quienes forman parte de una colectividad y que está compuesta por casas, calles que delinean manzanas ortogonales y edificios públicos; 2) las tierras –comunales o ejidales– que los rodean donde se desempeñan actividades agrícolas, pecuarias y forestales y, en el caso de los pueblos de la laguna, la pesca y aprovechamiento de plantas hidrófitas y 3) los linderos y vecindades con poblaciones contiguas pero también con otras distantes con las cuales se mantienen relaciones de distinta índole, entre las que destacaré las derivadas del sistema de intercambio, no sólo de bienes y servicios, sino también de carácter ritual.

El pueblo en el centro

La traza de los pueblos, desde los inicios de la vida colonial, se diseñó marcando el centro con la construcción del templo católico, la huatápera y su capilla así como las casas que se erigieron como sede de autoridades civiles locales.[8] A

señores locales que habría u factor en el reparto de encomiendas y en la distinción jerárquica entre pueblos cabecera y sujetos.

8 El inicio del proceso de evangelización estuvo a cargo de la orden de los franciscanos. Para favorecerlo se instituyeron los hospitales y sus capillas –siempre bajo advocación mariana– que, además de cumplir con la función de cura de enfermos y hospedaje a peregrinos, se

estos espacios se alinearon calles que, salvo excepciones, siguieron el diseño de damero de ajedrez; conforme las calles se extendían hacia la periferia el trazo se hacía irregular, correspondiendo a los rumbos para transitar a las tierras de labor o a caminos reales para llegar a poblaciones vecinas.

A su interior los pueblos se subdividen en unidades socioterritoriales conocidas como mitades, barrios o cuarteles, las más de las veces en números pares que tienen como punto de partición algún cruce de calles en la parte central del pueblo. Cada una de ellas se compone de un conjunto de manzanas y casas; su composición y distribución expresan principios de residencia vinculados con el sistema de parentesco que es patrilineal y partrilocal, no restringido a la comunidad de residencia.

El número y disposición de estas unidades incide en los acuerdos locales al tiempo de elegir autoridades civiles y encargados de las celebraciones religiosas que tienen como finalidad garantizar la participación y alternancia en el cumplimiento de obligaciones. En el pueblo de Comachuén, por citar un ejemplo, a mediados de la década del año 2000 se elegían dos jefes de tenencia, uno como titular y otro se suplente; el primero fungía como tal durante los primeros seis meses, al cabo de los cuales tomaba el papel de suplente y el otro el de titular; en ambos casos, además de cumplir con las funciones reguladas por la ley municipal, cubría otras definidas por la normatividad local para el cumplimiento de funciones en la fiesta patronal.[9]

Tratándose de celebraciones religiosas circunscritas al ámbito local, la división, ubicación y organización de los barrios definen obligaciones, formas de participación, secuencias o alternancia a lo largo del ciclo anual. Es el caso de celebraciones de San Francisco, santo patrono en Uricho, cuya organización recae de manera alternada entre los dos barrios: del 4 de octubre –día de San Francisco en el santoral católico– a la celebración del Corpus Christi –mayo o junio– corresponde al carguero del barrio de abajo el control del culto y del Corpus al siguiente 4 de octubre al barrio de arriba, lo que se marca con un gran arco al frente de la vivienda para evidenciar el cambio de cargo y el lugar donde residirá la imagen objeto del culto.

---

constituyeron en sede de autoridades locales y de las cofradías que estaban a cargo de la organización del culto (Paredes 1998).

9 En las disposiciones electorales oficiales el cargo de jefe de tenencia, como nivel administrativo por debajo del presidente municipal, debía mantenerse por tres años. En el orden local, el nombramiento y duración en el cargo por un año suele regularse por decisiones de la comunidad. En el orden municipal, con excepción del Cherán que ha sido cabecera municipal, la mayor parte de los pueblos estudiados tiene la jerarquía de jefatura de tenencia.

Otra variante de la importancia de la subdivisión de barrios la observamos en ocasión de la llamada Bajada de los panaleros que tiene lugar en Cherán en la víspera de la celebración del Corpus. Los panaleros se organizan para colectar panales silvestres en los bosques de Cherán y de comunidades vecinas, para participar un día previo al jueves de Corpus llevando los panales en sus *katárakwas* para bajar, agrupados por barrio, desde el templo El Calvario en la parte alta del pueblo a la plaza central.[10] Todo ello lo hacen en función de su pertenencia a alguno de los cuatro barrios, sea por iniciativa propia o por invitación del respectivo carguero; cuando el carguero es pariente de algún panalero, es común que la relación de parentesco prime sobre la prescripción de residencia. La bajada de panaleros condensa prácticas y conocimiento de los bosques, caminos y veredas para lograr la colecta de los nidos de avispas, de plantas y fauna pero también de acciones rituales que marcan la salida y el retorno al pueblo cuando deben presentarse a la imagen de San Anselmo, patrono de los panaleros, que es trasladado por los cargueros a puntos limítrofes de su respectivo barrio y las tierras de labor y bosques donde se erigen "ranchitos" como construcción efímera. Estas habilidades de los panaleros otorgan prestigio que se transfiere al grupo y a los cargueros en turno; cuando algún joven participa por primera vez en alguno de estos grupos constituye un ritual de paso, mediante el cual obtienen el reconocimiento común que les confiere su habilidad de bajar panales y conocer los bosques de su comunidad (Argueta y Castilleja 2012).

La subdivisión de barrios es un factor en la organización de la vida social y en el nombramiento de autoridades locales; estas unidades definen alternancia o secuencias prescritas en el sistema normativo local. Son principios de organización que se reactivan o cobran relevancia en condiciones de tensión y para la resolución de conflictos y defensa frente a grupos de delincuencia organizada. En el pueblo de Cherán, como resultado del levantamiento de 2011 en defensa de los bosques y el territorio, que llevó a su reconocimiento oficial con el derecho de elegir a sus autoridades por usos y costumbres, desconociendo el sistema de partidos, en febrero de 2012 quedó constituido el primer Concejo Mayor como máxima instancia de autoridad, integrándose por 12 concejales electos por sus respectivos barrios, tres por cada uno de

10 Las *katárakwas* son estructuras hechas a base de troncos colocados en forma de X que llegan a tener una altura de más de 2.5 metros. La elaboración de cada una de ellas agrupa de 4 a 6 panaleros de hombres jóvenes quienes las arman para colocar entre 25 y 35 panales silvestres que acompañan con plantas y flores traídos del cerro y, dependiendo de sus habilidades, algún animal (águila, tecolote, coyote o venado) que atrapan y colocan en la parte media de la estructura. Estas habilidades otorgan prestigio que se transfiere al grupo y a los cargueros en turno.

estos.[11] De entonces a la fecha, cada periodo de elecciones es acordado entre el Concejo Mayor y el Instituto Estatal Electoral.

Marcando una distinción frente al caso de Cherán cuyo reconocimiento transitó por la vía jurídica, existen otros procesos de constitución de consejos comunales desde mediados de la década de 2000 integrados por autoridades civiles y agrarias como los casos de Nurío y Quinceo para la toma de acuerdos comunales y en su relación con autoridades municipales y estatales que existen y que, en términos de Ventura (2018: 166), se han constituido de facto. A partir de enero de 2022, la administración estatal en curso formalizó el procedimiento para acceder al presupuesto directo como "forma de ejercer el autogobierno y la autonomía indígena".[12] Para este ejercicio se han constituido consejos comunales en pueblos que tienen en la administración municipal la categoría de jefaturas de tenencia; si bien ello evidencia la importancia de la toma de acuerdos y organización comunitaria, que suelen tener en los barrios un primer nivel de decisión, también es cierto que estos procesos no han sido uniformes e incluso, han generado conflictos y divisiones intracomunitarias y tensiones entre organizaciones políticas que abanderan estas iniciativas. En el conjunto de estos procesos se ha generalizado el uso del término territorio como base y condición para el ejercicio del autogobierno y la autonomía adquiriendo así una clara dimensión política.

El cerro: tierras de labor, bosques y laguna

El parteaguas que supuso la congregación y la fundación de pueblos al mediar el siglo XVI, incidió también en la asignación, mediante diversos procesos administrativos y jurídicos de tierras de labranza disponibles para garantizar la subsistencia de sus pobladores y los pagos a los que estuvieron obligados y evitar que los encomenderos se apropiaran de ellas. Esas primeras asignaciones no tuvieron delimitación espacial precisa y, como señala Castro (2004: 36), es poco probable "...que los indios tuvieran el concepto mismo de propiedad agraria cerrada y excluyente, con linderos y colindancias bien delimitadas propios del sistema jurídico europeo.". En todo caso, el nuevo concepto de espacio puntualmente delimitado fue siendo internalizado por los purépecha organizados en pueblos a lo largo del tiempo, como lo evidencian los procedimientos jurídicos –elaboración

11 La elección del segundo Concejo Mayor de Cherán se formalizó ante el Instituto Electoral de Michoacán, instancia que emitió el acuerdo del Consejo General que califica y declara la validez del nombramiento del Concejo Mayor para el período 2015-2018.

12 Protocolo General de Actuación del Estado de Michoacán, para la transición de las comunidades indígenas hacia el autogobierno y el ejercicio del presupuesto directo: https://cedpi.michoacan.gob.mx/wp-content/uploads/2023/10/Protocolo-del-Gobierno-de-Michoacan-para-la-Transicion-de-Comunidades-Indiginas-al-Autogobierno.pdf

de documentos, testimonios, querellas y litigios– que fueron estableciéndose para probar derechos sobre posesión y propiedad de la tierra en el régimen colonial.

Recordemos que el carácter primario del término *comunidad* fue el agrario; con el tiempo y de acuerdo con las características de la organización de la vida social, fue adquiriendo otras dimensiones, entre las cuales destaca la jurídica y la casuística de la vida social local.[13] Por ello y sin eliminarse el sentido agrario, dicho término fue extendiéndose para referir al pueblo, a su gente, como entidad social, política, jurídica y territorial.

No obstante, disposiciones jurídicas en torno a la tenencia de la tierra y de los conflictos habidos a lo largo de su historia o en razón de ello, cuando sus tierras peligraban, las comunidades solían argumentar ante las autoridades "la quieta y pacífica posesión del dicho nuestro pueblo y las tierras que le pertenecen desde tiempo inmemorial". Este sentido de legitimidad de pertenencia territorial que otorga el tiempo se mantiene vigente sin que ello suponga la inexistencia de conflictos agrarios. Es común que en relatos actuales se apele al tiempo pasado con un sentido de linealidad en la afirmación "así siempre ha sido"; linealidad o continuidad en el tiempo que, si bien no necesariamente implica el desconocimiento de tensiones, cambios y rupturas respecto a su territorio, si devela un sentido de resistencia para apegarse a un orden que garantiza su permanencia y la integridad de sus tierras, de sus territorios. En el caso de los pueblos ribereños e isleños, sobre todo en estos últimos, la laguna es el espacio que sustenta derechos mutuamente reconocidos de la primacía que sobre ella tienen las comunidades indígenas, frente a otras a las cuales no se les reconoce esta condición, contrastando con regulaciones oficiales que definen su condición como propiedad federal. Así también se hace patente en discursos de organizaciones etnopolíticas que apelan a un pasado prehispánico como recurso para expresar permanencia y continuidad en el tiempo y en el espacio como argumento de derechos colectivos que los asisten.

Las tierras reconocidas por los pueblos, sobre todo las que se distribuyen alrededor del área de residencia, corresponden el régimen de formas colectivas de tenencia (bienes comunales o ejidos) y, por lo tanto, están sujetas a decisiones o acuerdos colectivos no carentes de disputas al interior de las entidades agrarias. Aun cuando hay variaciones en función de las contigüidad entre pueblos y de las condiciones ecogeográficas, es viable identificar, como constante, que tierras más próximas al pueblo sea en valles intermontanos o en áreas de laderas suaves se han destinado a la agricultura de temporal y a la ganadería extensiva, que

13 Roth y Sosa (2003), en un análisis sobre un conflicto en un pueblo de la sierra purépecha, destacan cuatro dimensiones de la comunidad: la jurídica (derechos y obligaciones de los comuneros), la casuística de las prácticas locales (derechos y obligaciones según costumbres del orden social), la ética (imaginario comunal referido a un sentido de unidad) y la étnica (expresada en situaciones de reivindicación étnica).

dan paso a áreas forestales en áreas de mayor pendiente y altitud donde se distribuyen largas y profundas cañadas, utilizadas para el aprovechamiento de especies maderables, pero también para la cacería y la recolección. Allá también se vestigios arqueológicos reconocidos como lugares donde vivían los ancestros o que evidencian tiempos primigenios; allá también se encuentran los manantiales.[14]

A esas tierras que corresponden al pueblo, pero sobre todo las áreas forestales que han sido de uso común, se les refiere de manera genérica como "cerro" que condensa una importante carga simbólica que se distingue por lugares que, a lo largo del ciclo anual, marcan o se erigen como umbrales entre el área habitacional y las áreas forestales de uso común; en el caso de las comunidades isleñas la laguna, con sus singularidades, es el equivalente del espacio del cerro. Cada pueblo identifica los cerros que los rodean y los conoce por nombres los más de ellos en lengua purépecha, destacando los de mayor altitud y en aquellos donde existen linderos entre comunidades; son también referentes para predecir el clima según se presenten los vientos.[15] En la trama de numerosos relatos se habla del "emparentamiento" entre cerros, de sucesos o evidencias de tiempos remotos que se plasman en su nombre, en su etimología (Roth y Roskamp 2004). En narrativas en pueblos de la laguna se dice que el lago de Zirahuén y el de Pátzcuaro están interconectados y que entre ellos existe una relación en la que el primero, al ser el hombre, fecunda al de Pátzcuaro. Los registros en campo dejan ver que existe una mayor densidad de lugares en el cerro que en el espacio del pueblo que cobran relevancia en determinados momentos del ciclo anual: forman parte de la trama de narrativas locales, marcan prescripciones al pasar por ellos o porque ahí habitan entidades no humanas.

En el cerro también existen vestigios arqueológicos o yácatas y, en algunos casos, hay evidencias materiales de las primeras edificaciones coloniales que posteriormente fueron sustituidas por el templo al tiempo de la congregación y son los que persisten actualmente. Estos sitios son conocidos como pueblo viejo y sustentan el sentido de procedencia en cuanto lugar de origen y el de precedencia en un sentido de filiación y ancestralidad entre quienes cohabitan en el mismo

14 Por la ubicación, porosidad de los suelos y las características geográficas de la región, salvo pueblos de la Cañada, no existen corrientes de agua superficiales para el abasto de agua. Por ello, ojos de agua o manantiales tienen gran importancia tanto por lo que aportan para el consumo de las familias y el abrevadero de animales, como por su relevancia simbólica. El deterioro de las condiciones ambientales ha llevado a una disminución severa del aforo de los manantiales por lo que ha aumentado la perforación de pozos profundos.

15 Por las características ecogeográficas de la región que se ubica en el Eje Neovolcánico Transversal, la mayor parte de estas elevaciones son formaciones volcánicas; entre ellas destaca, por ser la más reciente el Paricutín que hizo erupción en febrero de 1943, obligando a la reubicación de tres pueblos y cambios importantes que no se restringieron a sus colindancias inmediatas.

pueblo, en el mismo territorio. Son marcadores del espacio que condensan un sentido de pasado remoto donde moran los ancestros pero también de tiempos pretéritos que se expresan como el tiempo o de "más antes". Es el caso de Nurío, Carapan, San Juan Nuevo, Ichán, Uricho, Santa Fe de la Laguna, Pichátaro, Cherán, Ihuatzio, por citar algunos. En las representaciones gráficas elaboradas en algunos de los pueblos de estudio, fue recurrente la inclusión en los dibujos de estos sitios, sea porque son lugares de memoria local o porque en ellos tienen lugar –o lo han tenido– prácticas rituales en algún momento del ciclo anual.

Otros sitios, no necesariamente vinculados a alguna estructura o vestigio arqueológico, son considerados como evidencia de tiempos primigenios. En Uricho, en el lindero con Arócutin, el sitio conocido como a donde llegaron los "gigantes" para corroborar si ya podía iniciar la vida humana: "Pasaron por aquí y al pisar vieron que la tierra todavía estaba tiernita, se fueron a otros lugares", dejando una impronta o una huella en la piedra donde habrían pisado. Ese sitio se conoce como Caranguirio que es un extenso afloramiento rocoso en el que hay un gran número de petrograbados entre los que predominan figuras geométricas y algunas antropomorfas que no están vinculados a la figura de los ancestros, a diferencia de uno de los sitios próximos que tiene estructuras arquitectónicas prehispánicas y el vestigio del primer templo católico que claramente se identifica como lugar de origen del actual pueblo de Uricho.

Fotografía 1. Caranguirio. San Francisco Uricho.

Aída Castilleja. [Fotógrafa]. Michoacán, febrero del 2015.

En un interesante texto, Roth y Roskamp (2004) presentan un análisis de la tradición oral de numerosos pueblos que evidencian la importancia de tiempos prehispánicos en la explicación del entorno y el paisaje de pueblos de la porción serrana. En ellos se habla de seres no humanos conocidos como *sumpatsicha* que se manifiestan en la noche y que son identificados, en la lejanía, como lucecitas que se mueven en sitios donde existen evidencias arqueológicas. Esta asociación entre manifestaciones luminosas y lugares con vestigios arqueológicos la he registrado también en Zipiajo, en la ciénega de Zacapu y en pueblos de la laguna. Son entidades que se avistan, que se conoce que existen y dotan de sentido esos lugares, pero con las cuales no se establece interacción alguna.

El cerro está asociado indisolublemente a conocimientos, prácticas y concepciones vinculadas a las actividades agrícolas, de cacería, recolección, de aprovechamiento forestal pero también al reconocimiento de determinados espacios reconocidos como lugares donde habitan entidades extrahumanas que Barabas denomina dueños de lugar (2014: 440) también asociadas al carácter animado de la naturaleza. Entidades con las cuales quienes transitan o llevan a cabo prácticas o actividades entablan interacciones simbólicas como es la solicitud de permiso o alguna acción para resarcir un daño o deuda que se haya contraído. Así lo explicó con claridad una curadora de Cherán al contar que al subir a colectar plantas o animales que utilizará en un procedimiento, solicita el permiso para que las entidades que ahí habitan le permitan el paso por determinados parajes, así como el permiso para el corte de alguna planta explicando que "con ella es con quien voy a trabajar, por eso tiene que saber y estar de acuerdo", evidenciando con ello el carácter animado que le confiere a la naturaleza.

El avistamiento de algún coyote, serpiente, águila, tecolote suele ser interpretado como "aviso" de algo que va a suceder, pudiendo ser fasto o nefasto. En pueblos de la ribera norte de la laguna, se cuenta que en determinada época del año, cae en la laguna una especie de bola formada por ramas y hojas de árboles del cerro de la Acúmara, lo que se considera el "aviso" de que se ha abierto el paso para la llegada de los peces que proceden y dan nombre a dicho cerro. Son comunes también las referencias a entidades duales que, como la miringua y la japingua, castigan o favorecen conductas de quienes transitan por determinados parajes, les dan suerte o les imprimen algún castigo o sanción. Aun cuando suelen ser más recurrentes los testimonios orales que denotan algún castigo –desorientando en espacio y tiempo– a quienes transitan por el cerro sin tener respeto o cuidado al pasar por ciertos lugares; los encuentros con este tipo de entidades también se asumen como suerte. En una ocasión, conversando con un panalero del pueblo de Cherán, me comentó que si al ir en búsqueda de los nidos de avispas encuentra un panal pequeño, suele identificarlo como japingua, asumiendo que ello le otorgará mejores condiciones para encontrar y bajar un buen número de panales pero también puede tratarse de una entidad agorera por lo que debe conducirse

con precaución. Situaciones similares se presentan a quienes salen a la cacería del venado, también en ocasión de la celebración del Corpus, describiendo a esta entidad como un venado de grandes astas que se esfuma entre la maleza y desorienta al cazador. Ninguna de estas entidades se manifiesta de la misma manera ni en cualquier lugar, depende en gran medida de las condiciones o conductas de las personas que se encuentran con ellas.

También del cerro proceden ejemplares de flora y fauna silvestre que se recolectan o cazan de manera selectiva para formar parte del ceremonial, como claramente se observa en ocasión de la celebración del Corpus, de las ánimas, de alguna fiesta patronal o cuando llega el momento del corte del árbol que será utilizado para el palo encebado que se erige en el centro del atrio en ocasión de alguna festividad o de donde penderá la estrella que marca la casa del carguero en rituales del ciclo de navidad. Si bien el ciclo ritual anual en los pueblos estudiados está regido por el santoral católico, como sucede en otras culturas, la impronta del ciclo agrícola, estructurado por el cultivo del maíz de temporal y los cambios del tiempo de secas y de lluvias, se observa en las secuencias, tiempos, ofrendas y lugares involucrados en el ceremonial. En estas prácticas como en otras que rigen la vida social constatamos que la reciprocidad no se limita a las relaciones sociales que definen y cohesionan la vida comunitaria en el presente; se extiende a la interacción que se entabla con la divinidad, con los difuntos y con la naturaleza, que es considerada –esta última– como entidad animada y sagrada, de ahí el carácter propiciatorio que adquieren las prácticas rituales en tiempos, ámbitos o parajes específicos como claramente sucede con los manantiales o algún sitio en los cerros que se tiene como lugar sagrado (Broda 2001, Good 2004: 155 y Barabas 2004: 23). En el "cerro" también se encuentran fuentes de agua –ojos de agua, manantiales– que son sitios relevantes para el abasto de agua; allá se llevan a cabo rituales propiciatorios en el tiempo de secas. Tienen un papel protagónico en la tradición oral sobre el origen y la elección del lugar del asiento o reubicación del pueblo colonial (García 2020).[16]

Los hemos registrado en distintos pueblos de la región, sobre todo en los de la sierra, donde son pocas las fuentes de agua debido a las características fisiográficas: Pichátaro, Erongarícuaro, Angahuan, Comachuén, San Juan Nuevo, Charapan, entre otros. Si bien este tipo de relatos presentan variantes importantes de uno a otro pueblo, podemos señalar que coinciden en asumir que el agua es una mujer que procede de un pueblo cercano que requiere de este vital líquido y que su muerte en el sitio del manantial garantiza su permanencia, denotando un sentido de sacrificio. Se puede señalar, a riesgo de omitir elementos importantes,

16 En la *Visita de Carvajal* (1524) la información sobre la cercanía a una fuente o manantial se consigna de manera sistemática y, en todos los casos, se trata de un vocablo en lengua purépecha.

que el personaje central es una niña o doncella, en algunos casos es huérfana y sólo pocas veces aparece en su lugar un muchacho; generalmente de apariencia descuidada. Ella, quien es la encargada de acarrear agua descubre, muchas veces con la mediación de un pequeño pájaro que al aletear salpica agua, la existencia de un manantial ubicado a menor distancia de aquel al cual acudía cotidianamente, al igual que otras mujeres, a cumplir con su tarea. Al ser descubierta por otras personas, es castigada por no haber compartido su secreto entre sus vecinos e incluso llega a ser sacrificada, arrojándola en esa misma fuente de agua donde se ahoga; este hecho llega a ser mencionado como explicación de la permanencia del aforo de agua (el plancton que se observa en la superficie es la cabellera de la mujer). Hay casos en los cuales el hallazgo de ese ojo de agua determinaría el traslado del pueblo a un lugar más cercano para facilitar el abastecimiento de agua (Beals 1946, Acevedo *et al*. 1982: 29-43, García 1998). Lo interesante de este tipo de narraciones no radica sólo en la ubicación del asentamiento en relación con una determinada fuente de agua para el abastecimiento de este vital líquido, sino que, como señala García Mora, constituyen una expresión de la organización tarasca como factor estructural de la forma de organización que habrían de imponer y controlar los conquistadores españoles; a través de ellas se "sustituyó la historia tarasca antigua por un mito fundador purépecha, a partir del cual la nueva historia se trasmitió" (García 2020: 96-99).

Registros recientes de la llamada Bajada del Agua en el pueblo de Erongarícuaro (2023 y 2024), que se lleva a cabo en el manantial conocido como María Valdez en la víspera del martes de Carnaval; ella, como personaje central del relato sobre el manantial, encarna también una referencia de tensión por linderos entre pueblos vecinos. Habla del enamoramiento entre una joven de Pichátaro –pueblo vecino– y un joven de Erongarícuaro quienes, a pesar tener una relación lícita porque ella ya estaba dada en prenda con otro muchacho de su pueblo, consuman su amor en un paraje en el cerro, lejos de sus respectivos pueblos; al hacerlo, ella muere y en ese sitio, desde entonces, brotó el agua (Ávila y Castilleja 1992). Esta fuente de agua se ubica en tierras altas del ejido de Erongarícuaro de donde proviene el agua que abastece a ese pueblo y a dos ranchos No obstante, han cambiado las actividades vinculadas al manantial (faenas para mantenimiento del sitio donde mana el agua y de los medios para su conducción), se ha ido disolviendo en la memoria colectiva la trama del relato en torno al origen del manantial y la composición de quienes integran la comunidad agraria se ha modificado, incidiendo en la merma de su participación como de los vecinos de los tres centros de población que se benefician de esta agua, ha resultado interesante constatar que esta celebración cobró vigencia por la participación de vecinos que se han involucrado en mantener el abasto del agua del manantial y que reconocen el importante papel de una mujer de más de 80 años que ha participado de manera destacada en la continuidad de la celebración y de su organización. El mayor interés en participar se ha dado luego de una temporada

de escasez propiciada no sólo por la falta de mantenimiento de la instalación, sino por la incidencia que en ello tuvo el desvío de agua para el riego de huertas de aguacate. Ello llevó al restablecimiento de acuerdos y compromisos y una mayor participación en las faenas o pago de cuotas. Este tipo de procesos tiene también su contraparte en otros casos en los que el descuido de los manantiales y su sustitución por el abasto por pozos profundos ha llevado a la pérdida de prácticas colectivas, conocimientos y concepciones en torno a estos sitios que habían sido fuente de abasto de agua.

El patrón de distribución y usos del suelo ha tenido cambios significativos a lo largo de la historia reciente que se suman a la deforestación por la tala inmoderada e ilegal de recursos maderables que se agudizó desde el mediar del siglo XX. Durante las dos últimas décadas la expansión de plantaciones de aguacate ha desplazado bosques mixtos y, en tierras agrícolas, se han sustituido cultivos de temporal para la subsistencia por cultivos comerciales –hortalizas, papas, frutilla– que requieren riego y paquetes tecnológicos de impacto ambiental severo. Estos cambios en los usos del suelo van aparejados a toma de decisiones colectivas en el ámbito comunitario, sea para incentivarlos o para evitarlos, lo que explica que estas modificaciones no sean uniformes en la región. Sin ser tema particular para ahondar en este documento, sólo lo anoto para destacar que se trata de condiciones que, además de generar afectaciones sustanciales en los usos del suelo, han incidido en restricción de las relaciones de acceso y control de las tierras y de la creciente demanda de mano de obra, en conflictos y creciente inseguridad. Si bien ello ha tenido como consecuencia el debilitamiento o pérdida paulatina de conocimientos y prácticas comunitarias que han tenido en esas áreas espacios privilegiados, también es cierto que prácticas rituales y concepciones del territorio parecen tener mayor resiliencia. Estos procesos han sido motivo de movilizaciones que enarbolan comunidades oponiéndose o limitando el proceso de expansión del cultivo de aguacate y en defensa de sus bosques y, con ello, del territorio.

Fotografía 2. Expansión de huertas de aguacate en la cuenca de Pátzcuaro.

Aída Castilleja. [Fotógrafa]. Michoacán, febrero del 2022.

Más allá del pueblo y del cerro: traslados, linderos y vecindades

Dejé enunciado al inicio del apartado que uno de los niveles que interviene la organización del espacio local es aquel que delimita y marca umbrales entre comunidades, próximas y distantes. Este nivel delinea espacios de interrelación entre comunidades; como los dos anteriores, implica umbrales que más que marcar límites, genera diversas modalidades de interrelación los cuales se entablan entre comunidades vecinas o contiguas, entre las cuales reconocen linderos agrarios; estos últimos, no pocas veces, también son espacios de disputa. Este nivel incluye también relaciones con otras más distantes sin linderos que las distingan, en su conjunto, estas relaciones también inciden en la constitución del sentido de territorio que, si bien se refiere y está fincado en el ámbito local, posibilita el análisis de elementos comunes, maneras culturalmente compartidas o diferenciadas de construir territorios en esta región. en la que las contigüidades o vecindades suelen ser estrechas.

El análisis de espacios y trayectos, a lo largo del ciclo anual, permite identificar elementos de la organización del espacio en el ámbito supralocal en la cual la jerarquía de lugares y la relación entre ellos marca límites, define centralidad y periferia, proximidad y delinea formas de articulación, integración y distinción

en el ámbito del pueblo, de su entorno y entre comunidades vecinas y pueblos y ciudades que concentran funciones administrativas, económicas y religiosas, marcando jerarquías. Estas relaciones pueden ser recíprocas u horizontales y verticales; estas últimas fluyen, fundamental aunque no exclusivamente, en una sola dirección regida por el centro de población que concentre mayores funciones y control, como claramente sucede con ciudades o cabeceras municipales.

El patrón de asentamientos históricamente ha marcado distinciones en las cuales la composición étnica ha tenido un papel importante. Ciudades, pueblos y ranchos constituyen una triada de tipos de centros de población que, por su número y tamaño, definen una ocupación intensiva en esta región. Los pueblos se han distinguido por su composición étnica, en tanto que ciudades y ranchos son asentamientos con una mayor proporción de población mestiza, aunque en ellos también residen personas provenientes de los pueblos y de otras poblaciones de dentro y fuera de la región (Castilleja 2018a).

De manera cotidiana se observan traslados para llegar a parajes de aprovechamiento productivo (agrícola, forestal, ganadero, para la recolección o la pesca) o para alguna acción ritual, para llegar a áreas de trabajo dentro o fuera de sus respectivas comunidades o a centros de abasto de bienes, sea para vender o comprar, y servicios para visitar parientes o conocidos así como para participar en celebraciones y festividades. Los traslados se hacen caminando, a caballo o en algún vehículo automotor de uso público o privado; las distinciones por género y generación son notables. Transitan por carreteras o por la red de caminos vecinales y, en el caso de los pueblos isleños de la laguna, se ha mantenido como medio de comunicación por lo que el traslado en canoas o lanchas es obligado.[17] Los traslados y llegada a otros centros de población además de generar experiencia y conocimiento de otros entornos sociales, permite identificar diferencias y similitudes en relación con sus respectivos lugares de residencia. Se trata de traslados cotidianos o estancias cortas fuera del lugar de residencia habitual; no incluyo aquí los que derivan de

17 En la ribera sur de la laguna hay por lo menos cuatro centros de población que en tiempo reciente han perdido su condición de isla: dos de ellos, los de menor población y extensión, por elección propia al negarse al desazolve de los canales quedando integrado a las tierras de la ribera desde hace aproximadamente 15 años. Xarácuaro, la isla más extensa y más densamente poblada de la laguna ha perdido su condición isleña convirtiéndose en una extensa península; el proceso de disminución de profundidad que rodeaba a la isla se agudizó desde hace tres décadas por la construcción de un puente que favoreció la comunicación terrestre. Urandén, aunque se ha mantenido como isla por el dragado del canal que la rodea, está en proceso de pérdida de esta condición por la disminución del nivel de la laguna y la acumulación de azolve. En registros de representaciones gráficas del espacio y de testimonios de la población de estas islas se expresan cambios que han incidido de manera importante en la identidad de sus pobladores, en el acceso a la laguna y a tierras de la ribera así como en el sentido de su territorio.

la migración a ciudades fuera de la región e incluso a Estados Unidos que, sin duda, generan otras prácticas y conocimientos sobre el espacio en el que se vive.

En este apartado destaco traslados que suelen ser colectivos y suponen distinto grado de organización tanto para llevarlos a cabo como para integrarse a acciones rituales o al ceremonial que se llevará a cabo en el lugar de destino, ya sea dentro o fuera de la comunidad. Tratándose de traslados en la comunidad para ir a al cerro a cortar el árbol para obtener el palo encebado y llevarlo al centro del pueblo o la recolección selectiva y cuidadosa de troncos, plantas y flores e incluso agua de los manantiales para preparar ofrendas a los santos o para entregar a autoridades encargadas del ceremonial, supone no sólo el conocimiento de parajes donde existen estos elementos y de los senderos que deben seguirse para llegar a ellos, sino también de las prescripciones que marca el ceremonial que asigna funciones específicas y diferenciadas entre quienes se integran en estos traslados y marca lugares específicos como el umbral entre el pueblo y el cerro o parajes específicos en el cerro. Al observar acciones rituales que implican salidas organizadas al cerro para el acopio de los bienes que se integran en el ceremonial y el conjunto de prácticas y conocimientos que ello requiere, además de constatar la importancia simbólica del cerro, es viable deducir que estas acciones generan una suerte de integración del espacio del cerro en el pueblo.

Así lo corroboré hace poco más de diez años en el registro de un traslado de la capilla de la Virgen de la Inmaculada en el pueblo de Nuevo San Juan Parangaricutiro, al paraje conocido como Patzingo donde está un manantial que brotó como manifestación milagrosa de la Virgen de la Inmaculada; en ese paraje también está el asiento prehispánico del pueblo.[18] Días previos a la celebración en honor a la Virgen, los mayordomos van a Patzingo a traer agua del manantial para bañar a la virgen, trasladan el agua en un cántaro que carga la Virgen de la Natividad en su espalda; en esa ocasión también llevan del manantial agua para los enfermos en tanto se le confiere un poder de sanación. Además del agua, cortan y llevan nurite para adornar la capilla y que también colocan en las andas de la Virgen de la Natividad. En tanto que la imagen de la Virgen de la Inmaculada no puede salir de la capilla, "nuestro trabajo es llevarle de acá el agua y el olor del cerro por eso traemos a su hermanita, la Natividad, para que le lleve esto", según lo expreso uno de los mayordomos en turno. Sentido y testimonio similar lo registré en 2014 en ocasión de la celebración de la Semana Santa en Angahuan

18 Nuevo San Juan Parangaricutiro fue uno de los centros de población que hubo que reubicarse luego de la erupción del volcán Paricutín. En el nuevo asentamiento, se replicó la construcción de la capilla del hospital donde reside la imagen de la Virgen de la Inmaculada Concepción y de la Virgen de la Natividad. El lugar que se eligió para la reubicación de este nuevo pueblo, no modificó sustancialmente el área de las tierras que históricamente les han pertenecido por lo que Patzingo sigue formando parte de su territorio.

cuando pregunté sobre la presencia de un panal de abeja silvestre como ofrenda al pie de la imagen del Señor de la Ascensión. La persona a cargo del arreglo de la capilla comentó: "es por costumbre, así es la tradición, yo así oía que me decía mi papá, era como decir, ándale tráete esto para que huela bonito, así era con los panales, para que estuviera oliendo bonito como en el cerro… La capilla es como el panal, aquí venimos todos a hacer lo que nos toca". En estos traslados el marcaje de lugares delimita el templo, al umbral de salida del pueblo y llegada al lugar donde se lleva a cabo el ritual, lo mismo en el sentido inverso. En cada uno de estos puntos, el tronido del cohete anuncia la salida y el retorno.

A los traslados ya descritos, se suman acciones rituales en torno a santuarios y sus respectivas peregrinaciones que se integran a los ciclos anuales de celebraciones en el ámbito local. Es común que feligreses de los pueblos de la región se integren a cultos en santuarios dentro y fuera de la región que implican traslados organizados y encabezados por quienes tienen a su cargo el control del culto en el ámbito local. Hay peregrinaciones que se llevan a cabo en el contexto de la celebración de alguna imagen patronal; sin dejar de lado que en algunos casos –como entre Comachuén y San Angel Zurumucapio en ocasión de sus respectivas fiestas a sus santos patronos– las peregrinaciones que tienen como lugar de destino el santuario, donde reside la imagen milagrosa y que marca una clara jerarquía respecto a las comunidades de procedencia de los feligreses. Los feligreses suelen llegar con réplicas, también llamadas reliquias, de la imagen que reside en el santuario y que son objeto de culto local al regresar del santuario y durante el año. Es el caso, entre otras, de peregrinaciones que llegan al pueblo isleño de Xarácuaro procedentes de Pichátaro, Uricho y Comachuén, cuando llega el tiempo de la celebración en honor al Señor de la Misericordia el 22 de enero de cada año.[19] Los trayectos están claramente establecidos, sobre todo los que siguen los peregrinos que llegan a pie; se detienen en parajes específicos donde hacen ofrecimientos a la imagen religiosa objeto de la visita al ingresar al territorio del pueblo donde se concentra el culto y al cruzar el umbral para entrar al pueblo y al templo. En el trayecto van conociendo parajes que les indican la distancia o proximidad del lugar de destino.

En otros puntos de la geografía purépecha, el día del Señor de la Ascensión en el pueblo de Huáncito, en la Cañada de los Once Pueblos, y en Quinceo, en la

19 En el pueblo de Erongarícuaro, cabecera municipal y de parroquia a la que pertenece Xarácuaro, se celebra al Señor de la Misericordia en la llamada fiesta grande (6 de enero) y la fiesta chica. En Xarácuaro también se le considera fiesta patronal similar a la que se lleva a cabo en junio por estar dedicada a San Pedro. El elemento distintivo entre la festividad de Erongarícuaro y la de Xarácuaro es que esta última destaca por el carácter indígena que se le ha otorgado, marcando distinción frente a la celebración de esta imagen en Erongarícuaro. Aun cuando a esta última llegan muchos feligreses, sobre todo los que vienen del "norte", no llegan en forma de peregrinación.

sierra, tiene lugar la convergencia de peregrinos que proceden de pueblos vecinos. Para los pueblos de la región, esta celebración también llamada *Kenchintskua* es altamente significativa porque es el día cuando el "cielo se abre" en la Ascensión del Señor; el templo se erige así como el centro del mundo donde vuelve a manifestarse ese acto milagroso.[20] A estos templos llegan peregrinaciones llevando consigo a su respectiva imagen patronal, el objetivo de la celebración es congregar a los santos en un mismo recinto, lo que tiene una carga simbólica importante. En el caso de Huáncito, los pueblos que acuden son principalmente los de la Cañada de los Once Pueblos. Los santos tienen que pasar la noche en el templo, acompañados apenas por unas cuantas personas; los reúnen para que platiquen sobre sus pueblos, sus problemas y la manera de resolverlos. La llegada de los santos de cada pueblo sigue un recorrido claramente pautado en función de su ubicación respecto al templo de Huáncito que marca el centro. Así Uren, el pueblo ubicado en el punto más distante al poniente, inicia el recorrido encabezado con su respectivo santo patrón para pasar de manera sucesiva por cada uno de los otros pueblos antes de llegar a Huáncito. Este recorrido se replica en los pueblos ubicados al oriente de Huancito iniciando en Carapan. El tronido de los cohetes va anunciando la proximidad al pueblo en turno con la finalidad de que los santos lleguen de manera simultánea. Mientras las imágenes religiosas se mantienen en el templo, afuera del templo permanecen quienes los llevaron a Huancito y los regresarán a su respectivo pueblo al siguiente día, cuando llegan otros feligreses para volver a acompañar el trayecto.

Las peregrinaciones al santuario del Señor de Carácuaro, al sur de la región de interés de este texto, tienen como centro del culto la imagen de un cristo negro elaborado a base de pasta de caña que, según la tradición oral, fue elaborado por manos purépechas avezadas en esa técnica. La celebración en el santuario se lleva a cabo el Miércoles de Ceniza, marcando el inicio de la Cuaresma; moviliza a un amplio número de feligreses, entre quienes destacan integrantes de comunidades purépecha, sobre todo de la porción lacustre y serrana. Su papel protagónico se expresa en su participación en la organización del culto, en su relación con la cofradía, en el recibimiento de sus respectivas reliquias, en los espacios que ocupan para presentar sus respectivas danzas que llevan como ofrenda a la imagen milagrosa y en los espacios que se asignan y reconocen mutuamente para pernoctar en el atrio del templo; la misa principal se oficia en purpépecha. Así, Carácuaro se erige como un sitio importante que identifican numerosos pueblos de la región, reconocen el Cerro Mariana como geosímbolo de la ruta de peregrinación y en el trayecto son recurrentes las referencias de

20 El templo de Huáncito y de Quinceo tienen una estructura en la parte central del artesón que se conoce como Auanda (cielo), fabricada a base de piezas de madera cuidadosamente ensambladas y pintadas. Esta estructura se abre por medio de un sistema de bisagras y lazos para "recibir" al Señor de la Ascensión que es subido, con la ayuda de cordeles, con gran destreza por personas conocedoras de ese sistema.

lo acontecido años anteriores, de caminos y nombres de parajes, de rancherías, sitios de descanso y donde deben sacudir los pies para liberar el cansancio, lo que evidencia experiencia y conocimiento acumulado que se ha transmitido entre quienes se integran a la peregrinación; aun cuando el trayecto se ha modificado, los peregrinos recuerdan que hace cuarenta años el paso por La Mariana (que semeja el perfil de una mujer recostada con la cabeza al norte, se hacía por los pies y a ese punto se le conocía como el "paso de los huares".[21]

La organización local del culto varía entre comunidades, dependiendo de la jerarquía que se otorgue a la imagen, hay comunidades donde existen varias imágenes y tornan a ser de cultos del ámbito familiar. En Xarácuaro y en Uricho no sucede así: hay una sola imagen, que se tiene registrada como reliquia en los libros de la cofradía y los encargados del culto se rotan año con año entre sus respectivos barrios. En estos pueblos aunque la salida al santuario no pasa desapercibida, porque se le despide en la casa del encargado y se oficia una misa, a su regreso se le recibe con gusto, con un sentido festivo y se tiene listo el lugar donde se depositará la imagen que llega con un poder renovado luego de haber ido al santuario y haber sido presentada a la imagen en su altar principal.

En acciones rituales como las descritas, particularmente en el caso de peregrinaciones, podemos identificar procesos de integración y articulación en la organización del espacio, delineando por lo menos, dos niveles de organización del espacio y la manera en la que este es percibido e interpretado: el culto en el santuario que se erige como lugar central de una región de mayor o menor extensión, delineada por el conjunto de lugares de procedencia de los peregrinos y cuya continuidad territorial se expresa en la importancia que se le confiere al traslado a pie y el culto en el ámbito local, entendido como el lugar de residencia habitual de los peregrinos donde se gestan modalidades propias de organización en función de la vida social del ámbito comunitario. Entre estos dos niveles fluye una suerte de transferencia del poder milagroso de la imagen que radica en el santuario y de la réplica de esta que permanece a cargo de los devotos a lo largo del año, integrándose y formando parte de la vida social comunitaria.

Estos dos niveles y la interacción entre ellos deja ver, por un lado, las normas marcadas por la Iglesia católica para definir la articulación y la jerarquización del espacio, y por otro, la manera en la que ello es percibido y apropiado por los propios peregrinos. Sallnow (1987) plantea que los santuarios y las peregrinaciones que fluyen hacia ellos se erigen en paisajes sagrados mediante los cuales se legitiman las relaciones de dominación entre un centro de mayor poder –el santuario– con otros que se ubican en posiciones intermedias e inferiores y

21 Palabra purépecha que significa mujer. En el ensayo citado al inicio del texto se presenta una amplia descripción de esta peregrinación.

que corresponden a los lugares de procedencia de los peregrinos. Son, a la vez, un medio para resistir dicha dominación, que se expresa en las modalidades particulares de apropiación de estos cultos y de estos espacios (Sallnow 1987: 267). Así, en el fenómeno romero, a la vez que el santuario se erige como polo de articulación de múltiples espacios de devoción a la imagen milagrosa que ahí reside, desde la lógica del culto y la organización del espacio local, la acción ritual extiende dicho espacio e integra elementos simbólicos del santuario en el ámbito comunitario

A este conjunto de celebraciones que tienen lugar en el ámbito comunitario pero también aquellas que implican desplazamientos o traslados a otros sitios, próximos o distantes, se suma la ahora llamada *Kurhíkuaeri K'uínchekua* (Fuego Nuevo) que se distingue por tratarse de una celebración relativamente reciente que, desde 1983 y con un claro acento de reivindicación étnica sin intervención de autoridades civiles ni eclesiásticas, se ha llevado a cabo en un total de 41 comunidades, alternando entre las ubicadas en la porción serrana, lacustre, de la Cañada de los Once Pueblos y de la ciénega de Zacapu; al momento de elegir la sede se procura alternancia equilibrada de esta subdivisión. La geografía de la región se reconoce y condensa en el diseño, colores y símbolos de la bandera y de la celebración. Las restricciones que trajo consigo la pandemia del COVID-19 obligó a hacer ajustes en la alternancia de la celebración entre 2020 y 2022 para retomar su continuidad a partir de 2023. Interrupción que dio lugar a tensiones y conflictos por las dificultades en el cumplimiento de compromisos tenidos como habituales.

Esta festividad ha mantenido como finalidad expresa la de promover espacios de convivencia y organización compartida entre comunidades, finalidad no siempre fácil de alcanzar. La organización está encabezada por el grupo de cargueros integrado por quienes han estado a al frente de la celebración en sus respectivas comunidades, por lo que el número de integrantes aumenta año con año. Son ellos quienes eligen a la comunidad que habrá de ser la siguiente sede y quienes, a lo largo del año, se reúnen para compartir, analizar información u orientar a quienes serán los nuevos cargueros. El símbolo central de esta celebración, que no es el único, es el fuego que, junto con la bandera y la piedra calendario, forman un conjunto al que se han integrado una punta de flecha de obsidiana, un guaje maqueado, la escultura de un perro y la fotografía de una de las personas que intervino de manera central en la gesta de esta celebración. Otros símbolos se han ido integrando, lo que ha requerido la toma de acuerdos por parte del cuerpo de cargueros a fin de mantener un conjunto finito de símbolos. La piedra calendario es una piedra labrada de forma piramidal en la que cada comunidad que ha sido sede deja su impronta mediante un símbolo que se graba en una porción de la piedra claramente delimitada. El tamaño de la piedra calendario está calculado para dejar inscritos un total de 52 símbolos que corresponderán a

igual número de comunidades que han participado en la configuración de esta celebración; número que equivale a un siglo en la cuenta del tiempo purépecha.[22]

Erongarícuaro fue sede del Fuego Nuevo en 2023, recibió la piedra calendario y los otros símbolos que acompañan al Fuego en febrero de 2022; a partir de entonces dio inicio la organización de la celebración con la participación de cargueros de otras comunidades que han sido sede. El fuego que es encendido en la comunidad sede el primero de febrero se mantiene en esa condición durante todo el año hasta que llega el momento de trasladarlo a la nueva sede donde se apagará la noche del 31 de enero para encenderse un día después e iniciar una nueva cuenta del tiempo. Durante el tiempo que permanecen los símbolos en la comunidad –la piedra calendario, la bandera y otros– deben mantenerse en un lugar que pueda ser visitado, aceptándose también la rotación de su cuidado entre los cargueros locales y quienes tengan la disposición de apoyar en la organización de la celebración.

El día de la celebración convergen en el pueblo sede personas de muy numerosas procedencias; llegan agrupados por comunidad para entregar apoyos y ayuda a los cargueros, para participar en el recorrido por las calles del pueblo, identificándose con una manta en la que inscriben su nombre, así también para participar en el programa de presentación de grupos de música, danza y otras expresiones que cada comunidad elegie para su presentación; otros más acuden como espectadores y lo hacen a título individual por el interés de presenciar la celebración. El orden de quienes participan en este recorrido sigue la secuencia en la que se ha llevado la celebración; las bandas de música no faltan. Mientras transcurre el programa y previo al encendido del fuego nuevo el cuerpo de cargueros se reúne para, entre otros asuntos, deliberar sobre la asignación de la siguiente sede. El fuego se enciende frotando dos piedras entre leños cuidadosamente seleccionados que se colocan en la cúspide de una estructura que simula una yácata; el momento en el que destella la primera flama se vive con emoción y marca el inicio de un nuevo ciclo. De esta celebración destacaré, para fines de este apartado, lo que corresponde a la caminata que tiene como objetivo trasladar el fuego viejo de la sede del año inmediato anterior a la nueva sede.

La caminata se integró en 2005 como parte del ceremonial cuando la sede cambió de Pátzcuaro a Calzonzin. De entonces a la fecha y dependiendo de la distancia entre la comunidad sede del año anterior y la del año en curso, las caminatas inician dos o tres días previos al 31 de enero para garantizar el apagado del fuego ese día al anochecer. El recorrido privilegia el trayecto de caminos reales,

22 La interrupción de la celebración durante la pandemia explica los dos espacios que han quedado sin inscripción en la piedra calendario que debían corresponder al símbolo de las comunidades en turno. Este vacío será resarcido en función de los acuerdos que para el caso deban asumirse.

de arriería o senderos por donde solía transitarse para diversos fines; cuando esto no es posible el traslado se hace siguiendo el trazo de carreteras y caminos vecinales. La organización del traslado recae en quienes organizaron la fiesta el año inmediato anterior; son ellos quienes, antecedidos por las copaleras y por quienes llevan el fuego, encabezan el contingente; a él se suman encargados de fiestas de años previos y personas que tengan la voluntad de acompañar hasta entregar el fuego viejo en el centro de la plaza donde tendrá lugar la fiesta. También se han integrado grupos de jóvenes –hombres y mujeres– que son jugadores del equipo de *uarukua* o pelota purépecha que participarán en torneos y demostraciones de este juego; algunos de ellos también van sonando sus caracoles en el trayecto pero también marcando la llegada y la salida de un pueblo o el paso por el lindero entre pueblos y ranchos. Para garantizar el orden en la caminata, la integración de estos grupos y de quienes nos interesamos por acompañar el trayecto es motivo de acuerdo entre los cargueros; ellos también definen los momentos en los que no se permite la grabación o toma de fotografías. Quienes reciben, ya sea tan solo para cruzar por sus tierras o para hospedar a los integrantes de la caminata, lanzan cohetes para anunciar la proximidad o llegada del fuego.

Fotografia 3. Traslado del fuego viejo de Capacuaro a Erongarícuaro.

Aída Castilleja. [Fotógrafa]. Michoacán, 31 de enero del 2023.

Estos trayectos propician un mejor conocimiento de las relaciones que se establecían o se mantienen entre comunidades por intercambio o visitas recíprocas, así como de la condición de las tierras y, en su caso, de manantiales que pertenecen a los

pueblos por donde el fuego va pasando. Entre los aspectos más destacados y cuidados en el trayecto es el reconocimiento y respeto de las autoridades locales, particularmente de las agrarias (ejidales o comunales), así como de los linderos agrarios que son umbrales de primer orden para propiciar el paso del fuego y de quienes lo portan y acompañan. Es ahí donde los cargueros en turno piden permiso a las autoridades locales que aguardan en el lindero; es ahí donde se marca el relevo entre autoridades de una y otra entidad agraria. Cuando esto no es viable participa, en sustitución de la autoridad agraria, alguna autoridad civil o carguero del Fuego Nuevo en caso de que se trate de una comunidad que ya ha sido sede de la celebración.

La definición del trayecto de la caminata se define con antelación; requiere una visita a las autoridades de las comunidades por donde se ha previsto que pase el fuego, a fin de que acepten dicho paso y se precise el lugar donde será recibido y entregado a la siguiente entidad agraria y las personas que participarán en ello. Habida cuenta de la vigencia de conflictos agrarios por linderos o por las condiciones de inseguridad por la presencia de grupos de delincuencia organizada, quienes participan en la organización de la caminata, tienen especial cautela al cruzar por comunidades confrontadas entre sí o divididas por problemas internos. Anteponen la concordia a las diferencias o tensiones que pueda propiciar el paso del fuego, dejando la decisión última a la comunidad o comunidades en involucradas. Una vez que se da ese permiso y bienvenida, siempre acompañado de palabras y actitudes de respeto mutuo, las autoridades locales acompañarán al contingente hasta llegar al punto del siguiente lidero en su paso al lugar de destino. Según haya sido acordado con anterioridad, suele darse paso por la plaza del pueblo donde se ofrece un refrigerio o comida y, de ser el caso, donde se da posada para pasar la noche y continuar al amanecer del día siguiente. Las autoridades locales dan la bienvenida y los cargueros agradecen el gesto de recibir a los integrantes de la caminata, lo mismo hacen al día siguiente antes de continuar el trayecto. No se trata pues de generar un sentido de integración o continuidad de un territorio imaginado, sino de reconocer esas diferencias para favorecer la interacción entre vecinos y la coexistencia de formas de organización y de concebir los espacios.

Como ritual que deviene de una causa y tiempo concreto, este se ha ido configurando a partir de elementos ideados de manera específica para esta celebración y otros que provienen de las formas tradicionales afines a las formas de organización local; tiempo que ha transcurrido sorteando diferencias y tensiones, pero también de la puesta en acción de la capacidad de conciliación y de resolución de conflictos que tienen quienes forman parte del consejo de cargueros. Ha primado, no sin momentos de disenso, la convicción de no intervención de instituciones oficiales, sean municipales, estatales o federales, ni de autoridades eclesiásticas, incluso de organizaciones indígenas que forman parte de la dinámica política de la región.

El territorio como espacio de resistencia

La vida social y ceremonial de los pueblos purépecha ha estado históricamente estructurada en la confluencia, no siempre afable, entre lo dictado por la jerarquía civil, eclesiástica y la organización, prácticas, conocimientos y concepciones del mundo propias de estos pueblos. Se ha fraguado en esa confluencia en la que se han gestado complejos procesos de desplazamiento, apropiación, elaboración y reelaboración cultural. Sin ahondar en el tema, por razones de espacio, baste dejar mencionado que en cualesquiera de estos escenarios, las relaciones sociales sustentadas en el parentesco, en el patrón de residencia o en sistemas normativos propios constituyen un telón de fondo siempre presente. Relaciones definidas por género, generación y grado de parentesco en las cuales la reciprocidad y el intercambio que han operado históricamente como un principio en la manera en la que estas se activan en contextos concretos. Son relaciones que tienen una expresión espacial y, a su vez, el espacio las configura. Es decir, el espacio no es un contenedor neutro en la vida social, no sólo es el espacio donde esta tiene lugar, sino es también un factor que les da sentido. Entenderlo así, confirma lo que Alicia Barabas ha planteado en torno al etnoterritorio como el:

> … territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar, y los niveles de autoreconocimieto pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales (Barabas 2014:150).

En el caso del área de estudio, vemos que ello se expresa en un gradiente de densidad no homogéneo ni con los mismos referentes a lo largo y ancho del llamado pureecherio, donde la mayor densidad de prácticas y significados se encuentra en el ámbito de lo local, de lo comunitario. En el nivel de lo supracomunitario, considero pertinente distinguir dos niveles, el primero de ellos se expresa en tanto más y más diversificadas prácticas, interrelaciones y sentidos compartidos existen y es observable de manera más clara –aunque no exclusivamente– entre comunidades que han mantenido relaciones de intercambio y reciprocidad en las que el parentesco y la residencia ocupan un lugar importante y que, por su cercanía y su ubicación ecogeográfica, tienen también prácticas de apropiación y concepciones de la naturaleza que les son afines. Esta densidad se diluye o adquiere otros sentidos cuando se trata del reconocimiento de lo purépecha en términos de reivindicación étnica. El conjunto de estos elementos se ha configurado históricamente, cambios y continuidades que explican elementos compartidos y otros que van delineando diferencias que se expresan en el territorio en el ámbito local. La vida comunitaria en pueblos purépecha, de manera similar a como ha

sido documentado en otras latitudes del área mesoamericana, se sustenta en un sistema normativo en el cual el principio de reciprocidad tiene un papel central en la cohesión y dinámica del tejido social; son relaciones que forman parte de lo que se conoce como acompañamiento o ayudanza sustentadas en el parentesco y, aunque son más intensas entre quienes viven en un mismo pueblo, se extienden entre quienes residen en pueblos o ciudades cercanas o distantes.

Ello no supone, como bien señala esta misma autora, ni idealizarlos ni suponer que son homogéneas e igualitarias (Barabas 2022: 241). No son inmunes a tensiones ni a conflictos, tanto al interior como frente a terceros como sucede en los conflictos por linderos o en la relación que establecen con autoridades político-administrativas, entre otros; estos son factores que inciden en cambios y se expresan en las condiciones de sus territorios. Basta una mirada somera para identificar la heterogeneidad que se expresa en las modalidades del aprovechamiento de los recursos forestales o de las tierras que a lo largo del tiempo han sido destinadas a la producción agrícola. Es reflejo también del grado de cohesión interna y control de acuerdos colectivos como claramente sucede en comunidades que se han resistido a la expansión de huertas de aguacate y a la introducción de monocultivos comerciales.

En el entendido de que el territorio, en tanto construcción social, resulta de la confluencia del tiempo y del espacio, interesa destacar dos reflexiones finales sobre lo que considero maneras culturalmente distintivas en las que se constituye el territorio y la memoria. Lo expuesto a lo largo del texto permite entender el territorio como sostén de una memoria compartida, como síntesis de tiempo y espacio (Casey 1996). Memoria que se expresa en concepciones del tiempo que aluden al pasado remoto y próximo para referir cambios y continuidades, rupturas y permanencias y que dan cuenta de la coexistencia del tiempo lineal, del tiempo cíclico, de la permanencia del tiempo.

Coincidiendo con Muñoz (2009) son comunes las menciones del tiempo del "más antes" y del tiempo "de antes" que se distinguen por el reconocimiento de las vías de trasmisión de los hechos o procesos que se refieren. A diferencia del "más antes", el "antes" refiere a eventos que fueron vividos o constatados por personas con las cuales se reconoce una determinada relación –de filiación las más de las veces– y que transmitieron el testimonio. El "más antes" no sólo habla de un tiempo remoto, incluso primigenio, sino de testimonios cuya fuente de transmisión se diluye y queda como un dicho de algo que sucedió y que tiene en el espacio, en algún lugar, una evidencia de primer orden. Es claramente el caso de referencias al "más antes" cuando habitaban "gigantes" o seres distintos a los humanos en fases de enfriamiento de la tierra, de inundación, de marcas de lugares con manifestaciones gráfico-rupestres pero también aluden a un sentido de ancestralidad vinculado a sitios arqueológicos donde se distinguen vestigios

de yácatas y plataformas y donde de manera recurrente encuentran piezas o fragmentos de esculturas de piedra o cerámica. "Así siempre ha sido", es otra expresión recurrente relativa al tiempo que denota continuidad, aun cuando esta no es tan evidente.

Es interesante que suele asociarse a elementos del espacio y recuerda el argumento que antepone la dimensión temporal para legitimar un territorio propio en tanto ocupación de larga duración y espacio legado por los ancestros. Aunque es tema de otros análisis, baste dejar señalados que en estos géneros de la historia local o de la memoria compartida, existen desfases o discordancias en la cronología de los hechos narrados a los que más que tratar de encontrarles un sustento histórico, debemos buscar explicar en términos de la lógica propia en la que el tiempo se construye o deconstruye, de los contextos de transmisión y en su esencial relación con el espacio: el tiempo deja su impronta en el espacio, el espacio denota continuidades y rupturas.

No obstante las múltiples variaciones locales de la manera en la que se concibe, se constituye y se vive el territorio, es viable identificar recurrencias que derivan de la manera culturalmente compartida en que se ha configurado históricamente el pueblo y el cerro; no como distinción dicotómica y excluyente, sino como espacios complementarios. Espacios que se distinguen no sólo por los usos y modalidades de su aprovechamiento, sino por las relaciones, prácticas y concepciones propias de cada uno de ellos. El nivel de organización del espacio que rebasa el ámbito local, se integra por relaciones intercomunitarias y supracomuitarias. La manera en la que se establecen estas relaciones evidencia la vigencia de procesos de adaptación y apropiación que permiten sugerir que prima un sentido de extensión del territorio propio más que uno de integración o articulación con un territorio más amplio, regido por relaciones político administrativas y de control externo a lo reconocido como propio. El reconocimiento de la primacía del territorio en el ámbito local no necesariamente deriva en asumir que se trata de un territorio fragmentado, ya que ello supondría asumir que existió una integración territorial, obliga, en cambio, a identificar procesos de integración o articulación política para la defensa de derechos colectivos, de los territorios.

En discursos de organizaciones y movimientos etnopolíticos actuales destaca la dimensión política del territorio como reivindicación de una historia propia, sea por la vía *de facto* o *de jure* como bien lo ha planteado Ventura (2018). Son numerosos los discursos con sentidos esencialistas en los que se apela al tiempo inmemorial y al pasado remoto, como argumento para probar el legítimo derecho que les asiste tanto en términos de formas de organización y gobierno como de ocupación del territorio. Otros son los discursos y acciones que se centran en el reconocimiento de elementos de la historia y cultura propia que tienen en la pertenencia social el asidero central para la reivindicación del territorio, centrado en el ámbito local

y de la defensa de derechos colectivos que no se circunscriben a lo local. En ese mismo sentido, se alude al conjunto de relaciones que regulan la vida social y la enraízan con espacios concretos evidenciando la vigencia de códigos de inteligibilidad, tanto al interior de la comunidad, como entre ellas, lo que sugiere la existencia matriz cultural común, dinámica, que se expresa en conceptos como la *jurámukua*, entendida como la forma de gobernanza purépecha (Dimas 2023). Ello explica el por qué de la pertenencia a la comunidad y el ser comunero en términos no estrictamente agrarios, también se reivindica por la participación en procesos de defensa del territorio.

Para cerrar, considero de utilidad retomar un planteamiento que expuse en un publicación reciente y que se liga con lo desarrollado en este texto en torno la procedencia, la precedencia y la pertenencia como sentidos que, interrelacionados, sustentan la noción de territorio y de memoria en y desde el ámbito local: la *precedencia*, connotación temporal delineada por la filiación y la ascendencia ya que ese espacio fue legado por sus antepasados y, de manera más general y no fácil de asir, por sus ancestros. Sentido que, a su vez, está vinculado al de *procedencia,* connotación espacial que reconoce que hay un lugar o un sitio donde estuvo ubicado el pueblo –usualmente asociado a restos de construcciones previas a la conquista o incluso a las primeras edificaciones religiosas impuestas por los frailes o evangelizadores– y de donde fue trasladado para ser asentado en su lugar presente. Entre ambos se da una correlación que atraviesa experiencias que lo dotan de un sentido colectivo de *pertenencia,* de identidad: se pertenece al pueblo, se pertenece al territorio; no se trata de pertenencia referida a un punto en la geografía local, sino a una unidad sociocultural que se ha transformado hasta el presente, generando el sentido de pertenencia colectiva.

Referencias bibliográficas

Acevedo, Cruz *et al*. 1982. *Mitos de la meseta tarasca. Un análisis estructural*. México: UNAM-Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Albiez-Wieck, Sarah. 2016. "Identidades, pertenencias en el Michoacán antiguo antes y después de la conquista." En: Sarah Albiez-Wieck y Hans Roskamp, *Nuevas contribuciones al estudio del Antiguo Michoacán*. pp. 120-141. Zamora: Colmich.

Argueta, Arturo y Castilleja, Aída. 2012. Las uauapu en la vida de los p'urhépecha o tarascos de Michoacán. *Relaciones*. 131: 283-320.

Ávila, Patricia y Castilleja, Aída. 1992. María Valdéz... María Kachacha: las fiestas del agua en dos comunidades de la cuenca del Lago de Pátzcuaro. *Anales del Museo Michoacano*. 4(3): 135-147.

Barabas, Alicia. 2022. "Utopías indias contemporáneas en América Latina: las vías comunitarias." En: José Eduardo Zárate (ed.), *Comunidades, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI*. pp. 223-243. Zamora: Colmich.

_____. 2014. La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chúngara, Revista de Antropología Chilena*. 46(3): 437-452.

_____. 2004. La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*. 14: 145-168.

_____. 2003. "La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad." En: Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*. vol. I. pp. 39-63. México: Conaculta-INAH.

Barabas, Alicia (coord.) 2003. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Vol. III. México: INAH, Colección Etnografía de los pueblos indígenas.

Bautista Rojas, Enrique. 2016. Defensa del territorio y autonomía indígena en la lucha en la comunidad de Cherán. *Revista Cambios y Permanencias*. 7: 162-180.

Beals, Ralph. 1946. *Cherán: A Sierra Tarascan Village*. Washington: Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology.

Boehm, Brigitte. 1997. El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. XVIII(72): 15-46.

Bonfil, Guillermo. 1991. "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural." En: Guillermo Bonfil, *Pensar nuestra cultura*. pp. 49-57. México: Alianza Editorial.

Broda, Johanna. 2001. "Introducción". En: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. pp. 15-45. México: FCE-CONACULTA-Biblioteca Mexicana.

Casey, Edward. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of time. Phenomenological prolegomena." En: Steven Feld y Keith H. Basso, *Senses of Place*. pp. 13-52. New Mexico: School of American Research Press-Advancer Seminar Series.

Castilleja, Aída. 2018a. "Ciudades, pueblos y ranchos. una tríada en la organización del espacio." En: Arturo Argueta y Aída Castilleja, *Los P'urhepecha, un pueblo renaciente*. pp. 107-134. México: CRIM-UNAM-Juan Pablos.

_____. 2018b. "Los territorios de la vida p'urhépecha." En: Arturo Argueta y Aída Castilleja, *Los P'urhepecha, un pueblo renaciente*. pp. 137-152. México: CRIM-UNAM-Juan Pablos.

_____. 2007. "Construcción social y cultural de categorías referidas a espacio. Un estudio en pueblos purépecha." Tesis de doctorado en Antropología Social. ENAH. México.

Castro, Felipe. 2004. *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*. México: UNAM-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Dimas, Nestor. 2023. "Sesi irekani jurámukua jukaratini. El bien vivir y el mandato en la filosofía púrhépecha." En: Pedro Márquez (ed.), *Jurámukua, gobernanza purépecha*. pp. 79-95. Zamora: Colmich.

Enkerlin, Louise y Punzo, José Luis. 2022. "Señores y señoríos: la constitución territorial en el Michoacán Temprano. Una visión desde la historia y la arqueología." En: Gilda Cubillo (coord.), *Nobleza y señores indígenas en las órbitas prehispánica, colonial y decimonónica*. pp. 65-103. México: Secretaría de Cultura-INAH.

Franco Mendoza, Moisés. 1994. Sïruki. Tradición entre los purépecha. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*. 59: 209-238.

García Alcaraz, Agustín. 1970. Un códice tarasco inédito. *Montaña*. 1: 27-33.

García Mora, Carlos. 2020. *La doncella castaña y la fundación purépecha*. México: Sendas.

Gobierno del estado de Michoacán. s. f. *Protocolo General de Actuación del Estado de Michoacán, para la transición de las comunidades indígenas hacia el autogobierno y el ejercicio del presupuesto directo*. Morelia: Gobierno del estado de Michoacán-LAJE-ENES Morelia-CONACYT.

Good, Catherine. 2004. "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz". En: Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. pp. 153-176. México: INAH-UNAM.

Herrera Montero, Luis y Herrera Montero, Lucía. 2020. Territorio y territorialidad. Teorías en confluencia y refutación. *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. 32: 99-120.

Márquez, Pedro. 1994. Dichos y creencias p'urhépecha. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*. 59: 273-295.

Mintz, Sydney y Price Richard. 1992. "The Encounter Model." En: Sydney Mintz y Richard Price, *The Birth of an African-American Culture*. pp. 7-37. Boston: Beacon Press.

Monzón, Cristina y Roth, Andrew. 2016. "Parentela como principio de Estado. El concepto cultural quahta en las fuentes tarascas del siglo XVI." En: Sarah Albiez-Wieck y Hans Roskamp, *Nuevas contribuciones al estudio del Antiguo Michoacán*. pp. 95-119. Zamora: Colmich.

Muñoz, Oscar. 2009. Historia y tiempo en una comunidad purépecha. *Revista Española de Antropología Mexicana*. 39(2): 115-137.

Paredes Martínez, Carlos. 1998. "Gobierno y pueblos de indios en Michoacán en el siglo XVI." En: Carlos Paredes Martínez (dir.), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*. pp. 21-44. México: UMSNH-IIH.

Rappaport, Joanne. 1990. *The politics of Memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. EE. UU.: Cambridge University Press.

Roskamp, Hans. 2003. "Los títulos primordiales de Carapan: legitimación e historiografía en una comunidad indígena de Michoacán". En: Carlos

Paredes y Marta Terán (coords.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*. pp. 305-359. México: Colmich-CIESAS-INAH-UMSNH.

Roth, Andrew y Roskamp Hans. 2004. "El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Púrhépecha." En: Efraín Cárdenas (coord.), *Tradiciones arqueológicas*. pp. 35-53. Zamora: Colmich-Gobierno del Estado de Michoacán.

Roth, Andrew y Sosa, Manuel. 2003. "Tradiciones del Estado, usos y costumbres y desarrollo comunal: el caso del astillador de Angahuan, Michoacán." En: Oscar González (coord.), *Estudios Michoacanos X*. pp. 117-139. México: Colmich-Instituto Michoacano de Cultura.

Sallnow, Michael. 1987. "Pilgrimage in Perspective". En: *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*. pp. 1-16. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Velázquez, Emilia. 2006. *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo veracruzano*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Ventura, Carmen. 2018. Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*. 25(73): 161-201.

_____. 2012. Procesos de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*. XIX(55): 157-176.

Villar Morgan, Karla. 2004. "Ch'anantirakwa y la tradición oral purépecha. Reflexiones para la recopilación y análisis de figuras narrativas orales." *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*. XIV: 217-223.

Zantwijk, Rudolf A. 1991. *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural en una comunidad tarasca de México*. México: SEP-INI.

Mito e historia: identidad y territorios en Guerrero. De la memoria de los orígenes a los conflictos intercomunitarios y con el poder transnacional

Samuel L. Villela Flores[1]

La posesión de la tierra por parte de muchos pueblos y comunidades indígenas en el estado de Guerrero se ha dado a partir de la creencia en la labor de los padres fundadores. Por lo cual, las más de las veces, dicha posesión/propiedad está impregnada de lo mítico-sagrado. La defensa de sus territorios, por tanto, puede ser cruenta ya que atenta contra algo que ha sido otorgado por una autoridad civil/religiosa o por la deidad.

La posesión territorial de los pueblos aparece, en el imaginario e historia de los pueblos, con una aura mítica, donde los actos de demarcación territorial, encabezados por fundadores real-míticos, se dieron en un tiempo primigenio, el tiempo de los orígenes. Estos actos de demarcación han revestido, las más de las veces, un carácter ritual. Y ello ha quedado asentado en diversos tipos de documentos, como los códices histórico-territoriales y los Títulos primordiales. Es a partir de esta configuración de una memoria histórica, asentada muchas veces en el mito, que la defensa de los territorios ha estado presente en diversos momentos y lugares de la geografía suriana.

En el territorio de Malinaltepec, una de los principales municipios *me phaa'* (tlapaneco) de Guerrero, se han suscitado –en diversos momentos– enfrentamientos intraétnicos por problemas de linderos, comunes a muchas partes del México rural. Se analizan tres casos: Moyotepec vs. Tlacoapa, Col. San Miguel vs. Tlacoapa y San Miguel del Progreso vs. Paraje Montero. En el primer caso, en junio de 2007, cuatro indígenas fueron asesinados; en el segundo, en 1883, Santiago Mateos fue ultimado por los de Tlacoapa; en el tercero, en 1968, catorce comuneros fueron emboscados y ejecutados.

---

1 Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Recientemente, uno de los pueblos involucrados en este último conflicto, San Miguel del Progreso, ha logrado un triunfo emblemático; obtuvo el amparo ante una declaratoria de la Secretaría de Economía (SE) que en 2015 consideró sus terrenos libres para la explotación minera. La amenaza de mantener otras concesiones para mineras transnacionales continúa en territorio *me phaa',* por lo cual se ha creado un Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio. Se ha transitado, así, de conflictos intercomunitarios a la defensa común de un territorio, con connotaciones sagradas, ante la amenaza del capital minero transnacional.

A partir de la sujeción colonial los pueblos originarios de lo que hoy es México enfrentaron una situación inédita; tener que acreditar jurídicamente la posesión/propiedad de sus tierras comunales por lo cual se vieron enfrascados, las más de las veces, en litigios y conflictos donde la elaboración de códices histórico-territoriales y títulos fueron una práctica necesaria. Por lo que se realizaron documentos pictográficos para poder acreditar los derechos sobre un territorio[2] que en varias ocasiones ya se encontraba enfrascado en conflictos por su demarcación: "Hacia la mitad y finales de la colonia, la mayoría de los documentos pictóricos tenían que ver con disputas sobre territorios y eran en su mayoría de forma europea" (Oettinger 1983: 11). Fue a partir de esta situación en que, por desconocimiento de las comunidades o negligencia de la autoridad colonial, se fueron gestando conflictos entre los propios pueblos por problemas en la delimitación de linderos y de posesión/propiedad de las tierras comunales.

En la región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca o Montaña de Guerrero (Mapa 1) la apropiación de las tierras comunales en muchos pueblos está impregnada de lo sagrado. Mitos fundacionales revisten de sacralidad esa propiedad comunal, que era concebida de forma diferente al concepto de propiedad privada de los colonizadores hispanos. En varios pueblos esa mitología sigue presente, de ahí que muchos de los conflictos en el pasado y presente reciente revisten una tónica de lucha por conservar lo que los padres fundadores entregaron a los pueblos, en un tiempo mítico.

2 Siguiendo a Giménez (2005: 9), concebimos al territorio como "el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos". Una formulación previa y semejante del concepto territorio se debe a Raffestin (1989) y Barabas (2003).

Mapa 1. Región interétnica conocida como Mixteca nahua tlapaneca. Estado de Guerrero, México.

Fuente: Elaborado por Efraín Cortés (1998) para el proyecto nacional "Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio" (CNA-INAH), Equipo regional Guerrero.

Contemporáneamente, esa conflictiva se ha trasladado a los enfrentamientos con el poder minero transnacional, por lo que pueblos y comunidades indígenas *me'phaa* (anteriormente conocidos como tlapanecos) han trascendido de conflictos intercomunitarios que se dieron en el pasado, a su confrontación con un poder económico transnacional, apoyado por una institucionalidad nacional corrupta y entreguista. De hecho, dicha confrontación es la continuidad de un

proceso civilizatorio capitalista que pretende apropiarse de recursos naturales de las comunidades para su comercialización y subsumirlas en la dinámica mercantil.

Sobre los orígenes real-míticos del territorio; los códices histórico-territoriales, los Títulos primordiales y los rituales y protocolos de posesión territorial[3]

Del proceso de colonización española surgen los imperativos de titulación de las tierras, ello conllevaba, por lo tanto, la imposición de normas jurídicas dentro de las cuales estaban las que acreditaban derechos, posesión o propiedad sobre un terreno o un predio. Esto es, el concepto jurídico de propiedad privada, ajeno a los pueblos mesoamericanos, es impuesto por las necesidades de administración y sujeción colonial. En los códices producidos durante la época colonial, la representación pictográfica del territorio como ámbito productivo y bajo la posesión o propiedad de pueblos e individuos tiene que ver con la implantación del concepto de propiedad y con la realización de variados trámites para obtenerla o para legitimarla. Surge la representación de la tierra vinculada a cuestiones agrarias y jurídicas (litigios, solicitudes, títulos, etcétera.). Es de esta circunstancia de donde surgió la necesidad de elaboración de los títulos primordiales y de los códices histórico-territoriales e histórico-cartográficos (Jiménez y Villela 2003: 96-97).

Una parte medular de los documentos confeccionados en este periodo es aquella donde los pueblos indios dejan constancia de sus orígenes y fundación, con lo cual se podrían reclamar vínculos "inmemoriales" y derechos ancestrales sobre un territorio. En los códices histórico-territoriales, la cuestión cartográfica se circunscribe a plasmar la geografía donde se aposentan los núcleos humanos, su procedencia y el acto de fundación mítico-real de dichos pueblos pues el motivo principal de su elaboración fue la de asentar, en un documento con validez jurídica, la demarcación de un territorio, así como sobre sus orígenes. Además de estos elementos, es común ver plasmada la orientación espacial indígena, los glifos que marcan los linderos del pueblo y la figura de la iglesia –mostrando la conversión al cristianismo– que, constituyéndose en la pictografía representativa de los pueblos, sustituiría al glifo del altépetl (pueblo). Otro de los aspectos relevantes en la elaboración de títulos y documentos pictográficos para acreditar derechos sobre un territorio es la presencia gráfica o escrita de ritos y protocolos de posesión (Jiménez y Villela 2003: 97-98).

3 Para la redacción de este apartado nos apoyamos en el texto de Jiménez y Villela (2003).

Ritos y protocolos de posesión territorial

La ocupación del territorio juega un papel primordial en la memoria histórica de los pueblos indios. Dicha ocupación, ya sea debida a conquista o a cesión pacífica de las tierras, reviste –las más de las veces– un carácter mítico-fundacional y sagrado ya que la acción de la divinidad ha permitido la apropiación cultural y simbólica de un espacio. La apropiación del territorio "materializa la alianza entre los dioses y los hombres", su defensa honra a los dioses (Carmagnani 1993: 13). La apropiación del territorio, con su trasfondo mítico-fundacional, adquiere formas rituales cuyo fin último es actualizar el tiempo sagrado, reiterando simbólicamente las acciones de las divinidades y padres fundadores. En varios Títulos y documentos pictográficos producidos en lo que hoy es territorio guerrerense hemos encontrado algunas expresiones muy precisas que nos denotan un ritual y protocolo de posesión. Un ejemplo de ello lo encontramos en los Títulos del pueblo de Chiepetlan (Galarza 1972: 200):

> […] y por dhos. Parajes referidos yo dho. Th.te coxí por las manos a D.n Pedro Sánchez Tlayecanqui del dho. Pueb. de Chiepetlan por lo que les toca, y en representación de los demás Naturales de dho. Pueb. y lo pasée por dhas. tierras , y así dho. Dn. Pedro Sánchez, como los demas mazehuales del Pueb. de Chiepetlan, en ellas arrancaron yerbas [...] tiraron piedras, e hicieron otros actos en señal de Posesión la cual aprehendieron quieta y pasificam.te sin contradicción de Persona alguna, mediante a que cuando juntos todos los naturales de los dhos. cuatro Pueblos, se combinieron, y conzertaron en lo que toca a dhas. tierras, y echaron los linderos que van referidos, y para más claridad y distinción en diferentes partes de él les pusieron una peña de calicanto con una Cruz enzima para que ahora ni en ningún tiempo se mueban ningunos pleytos, ni litigios [...] les di Poseción en forma real autua [...] hasiendo todos los actos necesarios en señal de Real y verdadera Posesión, y en ella los ampare para que no sean desposeídos sin ser primeram.te oydos, y por fuero y dro. bendecidos [...] (Subrayado nuestro).

Otras referencias a idénticas acciones que simbolizan el acto de posesión se repiten varias veces a lo largo de dicho documento, tanto en relación directa hacia las autoridades principales de Chiepetlan –el tlayacanqui o principal de principales– como hacia las autoridades de los pueblos colindantes.[4] Semejante descripción la

---

4 "[…] me pidieron q mediante a dha. composición, les diese Posesión a cada uno de la q. […] les tocaba, en cuyo comform[d] yo dho. Th.[te] cojí por la mano a dho. D[n] Pedro Sánchez Tlayecanqui del dho. Pueb. de Chiepetlan por lo que le toca, y en represen[n] de los demás Naturales de él y lo pasée por las tierras que haze desde el lindero referido, asta la parte Norte, y en ellas el susodho. y demás Naturales, *arrancaron yerbas, tiraron piedras*, *e hizieron otros actos de señal de Posesión*, la cual aprehendieron […] actual, y corporal

encontramos en el *Libro de cofradías* de Zitlala (1792), en cuanto a las tierras que detentaba una de las cofradías existentes en esta comunidad de La Montaña baja, encontramos lo siguiente: "[...] y en lugar de su cofradía, a nombre de S. M. (Dios lo guíe) le dí, y ampare en otra Posesión, y en señal de ella arrancaron sacate tiraron piedras y se hicieron todos los demas autos y diligencias según costumbre" (Jiménez y Villela 2003: 100).

Los recorridos por los linderos

Otros de los "actos en señal de posesión" y que aparecen en los documentos de la también llamada Montaña de Guerrero, ligados al acto de arrancar yerbas y tirar piedras, son los recorridos por los linderos y la fijación de las mojoneras, con la erección de una cruz coronándolas. Pero aquí dicho recorrido puede revestir un aura mítico-sagrada cuando en los documentos pictográficos se inscribe la figura de personajes que, real o supuestamente, participaron en los actos de demarcación. Tal es el caso de lo plasmado en los códices intitulados *Lienzo de Malinaltepec* y *Lienzo de Petlacala* –pertenecientes a los pueblos con dichos nombres– donde el recorrido ritual por los linderos ahí representado es el correlato natural a los recorridos por linderos descritos en los Títulos.

Siguiendo a Jiménez y Villela (2003: 102-103) según la tradición asociada al *Lienzo Petlacala* y en una representación directa en el *Lienzo de Malinaltepec*, los principales indígenas recorrieron a pie las colindancias y linderos, fijando las mojoneras y haciendo con su paso una demarcación simbólica sobre los terrenos de la comunidad. En el *Lienzo de Petlacala*, Carlos V, representando a la corona española, es a la vez una de las figuras en que se plasma la hierofanía, junto con Ma. Nicolasa, para convertirse en los *teome*, la pareja mítica fundadora. Él

---

velquasi Quieta y pasificam.te sin contradicción de Persona alguna y luego yncontinenti cogí por la mano al dho. Sebastn Augn Tlayecanqui del dho. Pueb. de Tenango por lo que le toca, y en representación de los demás naturales de él, y lo pasée por dhas. tierras en lo que haze desde dho. lindero hasta la parte del Sur, y en ellas dho. Tlayecanqui, y Natur de su Pueb. *arrancaron yerbas, tiraron piedras e hizieron otros actos en señal de Posesión*, la qual aprehendieron Real, actual, y corpor. velquazi, y quieta y pasificam.te sin contrad. de Persona alguna".

"[...] y habiéndose hechado dha. Raya, y lindero, quedaron los Naturales de dhos. Pueblos contentos, y satisfechos por lo que me pidieron a mí dho. Th.te que en virtud de dha. Composicn les diese Posesión de las tierras que a cada uno toca y pertenese; a cuyo pedim.to cogí la mano al dho. Pedro Santiago (digo) Sánchez por lo que le toca, y a los demás de dho. Pueb. de Chiepetlan, y lo pasée por dhas. tierras en lo que haze del dho. lindero para la parte del Oriente y en ellas *arrancaron yerbas, y tiraron piedras e hizieron otros actos en señal de Posesión*, la qual aprehendieron Real, actual, velquasi, quieta y pasificam.te sin contradicción de Persona alguna" (Galarza 1972: 204-205. Subrayado nuestro). El protocolo se continúa con el tlayacanqui de Quiautepeque, mismo protocolo (Galarza 1972: 206-207).

encabezó a los principales del pueblo que, en su recorrido, fijaron los linderos, las mojoneras, para demarcar y configurar el territorio que constituiría el asentamiento del poblado.[5]

Por su parte, en el *Lienzo de Malinaltepec* puede verse una escena central fundacional donde, alrededor de una mesa, deliberan los caciques Temilitzin y el funcionario español, con documentos sobre su linaje y donde se consigna el año de 1556. Observan el hecho don Francisco Cortés, alcalde mayor de Tlapa y fray Gabriel de Hurtado de Mendoza. Junto a ellos está la iglesia del pueblo y la fecha de 1520. En la parte superior izquierda se ve un sol, que nos indica la orientación indígena del lienzo[6] (Jiménez y Villela 2003: 103). La presencia de fundadores real-míticos, al permitir la conformación de una hierofanía, esto es, una expresión de lo sagrado dentro del acto fundacional, refuerza aún más el carácter entrañable de estos documentos. Al representarse el acto original donde se funda la comunidad, en un tiempo sagrado, se sientan las bases para la sacralización del territorio y para la reactualización del tiempo sagrado en el tiempo profano a través del rito (Jiménez y Villela 2003: 104)

Al encabezar los recorridos por los linderos, los fundadores real-míticos configuran uno de los principales actos primigenios. Dicho recorrido es, para Gruzinski (1993: 124), uno acto fundacional primordial:

> Más que la erección de la iglesia dedicada al santo patrono, más aún que el episodio agitado de las 'congregaciones', la demarcación de los límites es la pieza esencial de la fundación del pueblo, es incluso el objeto principal de los títulos. Es el acto fundador por excelencia, un acto espiritual, casi sacramental.

---

5 En el *Lienzo de Petlacala,* dentro de su panel central, aparece una escena fundacional donde Carlos V –representando a la corona española– y tres caciques de la comunidad testimonian la posesión ancestral sobre sus tierras. Para los de Petlacala, dichos personajes, efectivamente, hicieron el recorrido por las mojoneras y linderos del territorio: "...todos los personajes representados en el lienzo -incluyendo a Carlos V-, caminaron alrededor de los límites de Petlacala y colocaron los altares que delinean las tierras comunales" (Oettinger 1983: 47). Así mismo, dentro de la petición de lluvias que se practica en esta comunidad, en un momento dentro de dicha petición, se lleva a cabo un recorrido ritual por un círculo de piedras que representa, simbólicamente, al círculo de cerros que demarcan a esa comunidad (Para una descripción de este ritual, véase Villela 1994).

6 En el *Lienzo de Malinaltepec*, documento pictográfico colonial que se encuentra en poder de las autoridades comunales de dicho pueblo, en la escena fundacional, los padres fundadores, los caciques Temilitzin –junto con los caciques de los pueblos de Malinaltepec, Azoyú y Tecomaixtlahuaca–, caminan por los marcadores que delimitan el territorio comunal. Este trasiego, que tiene un carácter sagrado, fundacional, está señalado por la sucesión de glifos de pies que aparecen bordeando el lienzo. Esta demarcación se expresa siguiendo una típica forma circular-rectangular. Véase Dehouve (1995: 133-134) y Jiménez y Villela (1998: 158).

Tal como apuntan Jiménez y Villela (2003: 105) el recorrido por los linderos, al demarcar un círculo alrededor de la comunidad, configura una frontera que delinea el espacio interior de la comunidad frente a lo externo. En esta medida, según Eliade (1983: 25-26), la delimitación territorial rompe la homogeneidad del espacio profano y, consagrándolo, propicia la conformación de territorios donde los grupos humanos se integrarán a un mundo "real". Para Gruzinski (1993: 125):

> el recorrido es tanto un circuito como un discurso, una especie de película y de letanía de los parajes, de los puntos de referencia, de los mojones naturales y artificiales, un encadenamiento de las toponimias que sólo termina al volver al punto de partida. El itinerario recorrido y la lista hablan de la inscripción de la comunidad en su territorio y su reclusión en sí misma. Los "límites a la redonda" dibujan un círculo cerrado. Los lindes son tanto impermeables como impenetrables. Los títulos proclaman la separación principal, los de fuera –los otros, los pueblos limítrofes, la administración y los hacendados españoles– y los de dentro…

Una de las consecuencias de una demarcación que consagra el territorio comunal es la continuidad ritual de dicha práctica en tiempos cercanos, como la actual práctica al *Lienzo de Petlacala* y la conformación de un círculo simbólico en el ciclo ritual en la cabecera municipal de Xalpatláhuac[7]. En Petlacala, durante la petición de lluvias[8], se llevaba a cabo un ritual en el cerro Petlacaltépetl. En la cima de éste, en el paraje conocido como Coapotzaltzin, se encuentra un altar para la cruz del cerro, donde se despliega el *Lienzo de Petlacala*. La presencia de los fundadores real-mítico plasmados en dicho documento tiene como finalidad incorporarlos dentro del grupo de entes divinos a quienes se solicita un buen temporal para, en esta medida, permitir la reproducción social y material de la comunidad. Tanto en el altar de la cruz del cerro como en un túmulo en el sitio denominado Tonalixcotzingo –ubicado a pocos metros de aquél– los adoratorios se encuentran rodeados por un grupo de varias piedras circulares que, en el primer caso, son de forma irregular, mientras que en el segundo tienen una forma más acabada (Jiménez y Villela 2003: 106-107).

Para Iwanisewzki (1992: 185), tales círculos de piedra configuran una demarcación territorial de Petlacala, la "representación simbólica del paisaje", ya que representan a los cerros que marcan las colindancias del pueblo con sus vecinos. Y, para reafirmar ese carácter, se coloca encima de cada una de las piedras que conforman

---

7 Esta cabecera municipal como la de Malinaltepec, ya mencionada, pueden ubicarse en el Mapa 1.

8 Para una mayor descripción del ritual de petición de lluvias en Petlacala, véase Villela (1994).

el círculo un tamal *zoalli*[9] en forma de cerro, así como otro en forma de idolito. Entonces, hay una correlación entre los linderos plasmados en el borde interior del Lienzo y el círculo de piedras que rodea al altar de la cruz en *Coapotzaltzin*; entre el recorrido que, por las mojoneras, hicieron los padres fundadores[10] y el recorrido ritual que el *tlahmáquetl* y los petlacaltecos realizan alrededor de dicho círculo simbólico de piedras-cerros. De tal manera que el ritual de petición de lluvias no es sólo la demanda por un buen régimen pluvial y bienestar general; es, también, el reservorio mnemotécnico para que no se olviden los orígenes y para que, reiterando el Tiempo sagrado, se refrenden, año con año, los ancestrales derechos sobre un territorio (Jiménez y Villela 2003: 107 y 109).

A través del acto ritual, se actualizan las acciones de los padres fundadores. El recorrido por los linderos, actualizado por el *tlahmáquetl* de Petlacala, tiene como fin último reintegrar en la memoria histórica de los de Petlacala el momento fundacional en que la comunidad fue demarcada (Jiménez y Villela 2003: 109). En tanto que, en la cabecera municipal de Xalpatláhuac, tenemos un ritual que se realiza a lo largo de todo el ciclo agrícola, integrando sus diferentes fases en una sola unidad significativa y comprendiendo momentos que en otros lugares se encuentran por separado –peticiones de lluvia, rituales de aseguramiento y agradecimiento– desarrollándose por un circuito cerril que tiene connotaciones mítico-fundacionales de demarcación sagrado-simbólica del territorio, además de un marco temporal de tipo calendárico. De tal manera que el conjunto ritual se inicia al terminar el "tiempo de secas", abriendo el "tiempo de lluvias" que es el tiempo de la producción agrícola del maíz, sobre todo. Y se cierra al reanudarse el tiempo de secas.

En una comunidad vecina de Xalpatláhuac, San Nicolás Zoyatlán, se llevaba a cabo un ciclo ritual de conformación semejante al de la cabecera municipal,[11] lo cual nos hace suponer que se desprenden de una misma matriz ritual y que dicho tipo de ritual pudo haber estado más extendido en la región y parece significativo que el ciclo se realice sobre un entramado calendárico al celebrarse los eventos rituales en los primeros días de cada mes.

Por otra parte, el círculo de cerros que conforma el itinerario donde se lleva a cabo la acción ritual se configura como el círculo que delimita simbólicamente el territorio y que, por ello, conlleva connotaciones sagradas, de conformación de una muralla simbólica. En este sentido, el recorrido que los ejecutantes del

---

9 Para información acerca de la forma y significado de este tipo de tamales, véase Villela (2016).

10 "The foundation of the community is no longer an act of mortal men but an event of sacred character" (Oettinger y Horcasitas 1982: 62). La fundación de la comunidad no es mayormente un acto de hombres mortales como un evento de carácter sagrado.

11 La descripción que a continuación se hará se desprende del ensayo científico de Orozco y Villela (2003)

ritual llevan a cabo cada mes, por dicho círculo, parece compaginarse con los recorridos rituales que por los linderos se consigna, en forma mítica y en relación con sus códices histórico/territoriales, para los pueblos de Malinaltepec (*me'phaa*) y Petlacala (nahuas). Dentro de esa misma tónica, tenemos que en la comunidad nahua de Acatlán, del municipio de Chilapa, se lleva a cabo actualmente –a principios de año y tras la toma de posesión de la nueva autoridad comunal– un recorrido ritual por los cerros y las cruces guardianas del pueblo que, en número de 280, delimitan el territorio del pueblo.[12]

Cuadro 1. Calendario del ciclo ritual en Xalpatláhuac.

Fechas	Cerros en que se practica el ritual
1° de abril	Cuatotoltepec
1° de mayo	Techzoconantepetl
1° de junio	Techahuatepetl
15 de junio	Tlamomoshtepetl
1° de julio	Zoyatepetl
1° de agosto	Tecuanestoc
1° de septiembre	Techconzintepetl
14 de septiembre	Aguacatitla
29 de septiembre	Cacalotepetl
17 de octubre	Cuatotoltepec
	Tlayoltepetl
	Panburrutzin

¿Qué podemos observar en este calendario ritual? Lo que resalta a la vista es que este calendario ritual está orientado por la geografía misma de Xalpatláhuac, es decir, que el poblado mismo forma parte intrínseca de la dimensión sagrada. Por un lado, por el círculo de cerros que limitan al poblado y por el otro, porque la actividad ritual sacraliza dicho círculo uniendo espacio y tiempo en una sola expresión sagrada: la comunidad.

Malinaltepec, su mito fundacional y sus derivaciones

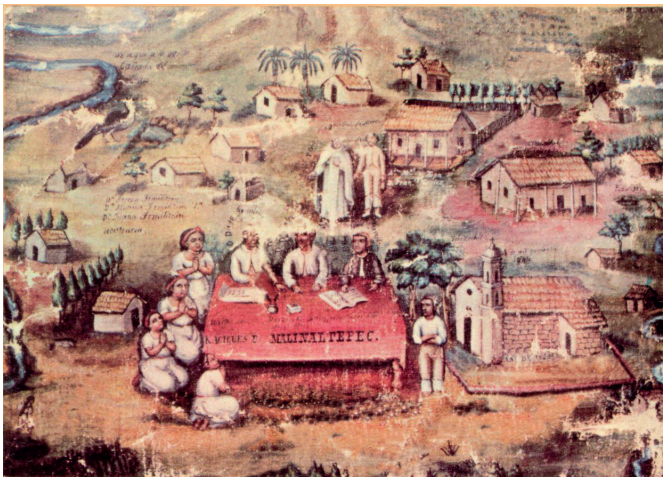
Ya que en la parte final de este escrito se tratarán tanto los conflictos intercomunitarios como los que han tenido pueblos de este municipio contra la minería transnacional,

12 Al respecto, véanse: Díaz (2003: 86) y Matías (1997: 36-37). Una breve referencia respecto a un recorrido ritual semejante entre los *me'phaa* de Apetzuca, proviene de Dehouve (2001: 92).

se presenta una contextualización de la forma en que se ha producido una memoria histórica a través de documentos pictográficos y relaciones. Así como los conflictos que precedieron a la conflictiva actual. La actual cabecera municipal de Malinaltepec se encuentra situada en el corazón de la región *me phaa'* de la Montaña de Guerrero, es, junto con Acatepec, Zapotitlán Tablas (al poniente), Tlacoapa (municipio colindante) y Ayutla de Los Libres (en la región conocida como Costa Montaña), una de las principales cabeceras municipales del que es considerado uno de los grupos más antiguos del actual territorio guerrerense, la etnia *me phaa'*. Sobre su origen, como ya se ha mencionado, hay un mito fundacional, plasmado en dos versiones del *Lienzo de Malinaltepec*,[13] las cuales:

> están acompañados de dos manuscritos en español fechados en 1740 y 1743. El primero contiene un relato de migración que empieza en el momento de la salida de los señores por un arroyo que lleva un nombre mixteco y un reparto de tierras muy detallado. El segundo reza que la pintura fue realizada en 1743 por un pintor de Tlapa llamado Bartolomé de Zouza (Dehouve 2015: 25).

Figura 1. Panel central del Lienzo de Malinaltepec.



Fuente: Reproducido de Oettinger (1983: portada).

13 "El *Lienzo de Malinaltepec* es un códice territorial o histórico-cartográfico del pueblo de Malinaltepec… De hecho, se trata de un par de documentos semejantes que fueron elaborados por Bartolomé de Souza en los años de 1740 y 1743 y pintados al óleo sobre tela. El *Lienzo 1* mide 42.9 x 42.2 cm., mientras que el *Lienzo 2* mide 47.5 x 39 cm. Estos lienzos sirvieron para legitimar la propiedad de las tierras de los naturales del pueblo de Malinaltepec. En ellos se consignan los linderos de dicho pueblo, así como los poblados, la flora y fauna de la región" (Dehouve 1995 en Jiménez y Villela 2003: 102-103).

Figura 2. Croquis del Lienzo de Malinaltepec.

Fuente: Dehouve (1995: 118-119).
Nótese el recorrido que, por la periferia del documento, realizan los Temilitzin y los representantes de las comunidades colindantes.

El *Lienzo* contiene, en su panel central, una escena fundacional donde los caciques Temilitzin y las autoridades coloniales civil y eclesiástica (Francisco Cortés, alcalde mayor de Tlapa y fray Gabriel Hurtado de Mendoza, respectivamente) presiden el acto de reconocimiento de la autoridad española en cuanto a la propiedad de la tierra por parte de los de Malina[14] (Figura 1). Y, en su periferia, puede apreciarse a los Temilitzin, junto con las autoridades de las comunidades colindantes, haciendo un recorrido por las mojoneras y límites del territorio, demarcándolo y consagrándolo (Figura 2). El papel que aquí juegan esos caciques es semejante al de los personajes plasmados en otro lienzo ya referido. En el *Lienzo de Petlacala*, en su panel central, aparecen Carlos V –representando a la autoridad colonial– y tres caciques locales, en el acto de reconocimiento de la propiedad comunal. Esta escena fundacional sirve de fundamento a la creencia según la cual esas autoridades realizaron un recorrido semejante al de los Temilitzin para demarcar y consagrar el propio territorio.

El carácter sacro de la escena fundacional, en el caso de Petlacala, está dado porque los padres fundadores son concebidos como entidades sagradas. La analogía

14 Es común en la región de La Montaña el uso de apócopes para nombrar a los pueblos de la región, por lo que haremos uso de esos giros lingüísticos; en este caso, Malina por Malinaltepec.

puede hacerse extensiva, por lo menos, a otro documento en un pueblo nahua, colindante de Petlacala: el *Lienzo de Coachimalco*, donde un glifo representando al *altépetl* y la figura del funcionario español son resemantizados como María Dominga y Francisco Gobernador, pareja mítica fundadora, que también tienen el carácter de *teome*.[15] Es pues el carácter sacro de los personajes plasmados en las escenas fundacionales de estos lienzos coloniales, el que posibilita entender que muchas de las luchas por la defensa del territorio, aún contra sus propios hermanos de grupo étnico, puedan resultar encarnizadas.

Moyotepec, un pueblo hijo de Malinaltepec

Por referencias de Danièle Dehouve, sabemos que hacia mediados del siglo XVIII se dio un proceso de expansión de pueblos cabecera que, como Malinaltepec, prohijaron la creación de nuevas comunidades *me phaa'* hacia el sur de dicho poblado:

> A partir de 1750, los habitantes de ciertos pueblos mixtecos y tlapanecos fueron a poblar las tierras casi vacías de la vertiente del Pacífico. Ellos fundaron barrios, es decir, aldeas subordinadas a los pueblos cabeceras, que acababan de adquirir su autonomía. Así, Moyotepec (34 parejas en 1777) y Cuetlaxtelihui (173 parejas) fueron poblados por tlapanecos de Malinaltepec (Dehouve 2001: 175).

De lo cual se colige que Moyotepec es una población gestada a partir de la expansión de su cabecera municipal, por lo cual es factible suponer que ciertas tradiciones y creencias les fueron heredadas y que ciertos conflictos intercomunitarios se gestarían a partir de esa expansión, a pesar del supuesto de que se trataba de un territorio "casi vacío".

El año de 2006, realizando investigación etnográfica en la región *me phaa'*, el profesor Melquiades Bruno, oriundo de Unión Las Peras, municipio de Malinaltepec, nos comunicó sobre la posible existencia de un códice en Moyo. Al presentarnos ante las autoridades comunales y después de los protocolos de rigor, tuvimos acceso a su archivo agrario donde tuvimos la sorpresa de encontramos con una pintura tradicional, una especie de pequeño lienzo, donde aparecía nuevamente una escena fundacional, teniendo a los Temilitzin como protagonistas principales (Figura 3). Aunque en este caso el *Lienzo de Moyotepec* no presenta una información tan amplia como en el de Malina, la sola presencia de los fundadores míticos del pueblo cabecera nos dio la pista para entender las filiaciones y vínculos de un

15 Sobre las características iconográficas de este lienzo, véase Jiménez y Villela (1998: 74).

pueblo "hijo de Malina",[16] como se le conoce en la región. Se publicó un artículo (Villela 2007) detallando los elementos visuales en ese lienzo, por lo cual no entraremos aquí en más detalles. Mas el hecho importante que habría que destacar es que, nuevamente, la presencia de los Temilitzin puede haber conferido esa aura de sacralidad a la demarcación del territorio para los de este pueblo.[17] Y constatar que la figura de fundadores míticos, los padres fundadores, está presente en la memoria histórica de los pueblos.

Figura 3. Lienzo de Moyotepec.

Fuente: Samuel L. Villela F. [Fotografía].

16 Administrativamente, Moyotepec pertenece al municipio *na savi* de Ocoapa, en una situación que no ha de ser excepcional en el campo mexicano, ya que su filiación étnica y sus orígenes la vinculan con Malinaltepec, pero por razones coyunturales tuvieron que adscribirse a Ocoapa, debiendo a esta cabecera municipal fidelidades administrativas y políticas.

17 Además de su presencia en el *Lienzo de Moyotepec*, cabría señalar que los Temilitzin tienen arraigada presencia en la región. "los Temilitzin –Diego, Baltasar, Bartolomé, Teresa, Mónica, Juana– aparecen en otros relatos fundacionales. En el 'Relato de fundación de Teocuitlapa' (Dehouve 1995: 102) –población de habla tlapaneca y que se encuentra actualmente en el municipio de Atlixtac, al oriente de la región tlapaneca–, puede leerse lo siguiente: 'Yo me llamo Quahiscalera Pili en donde me bauticé Dn Diego Tesmilincin Onde salí de Tesmilican...' Mientras que, en los Títulos de Alacatlatzala –pueblo *na savi* que se disputa la creación del asentamiento original en Malinaltepec–, se menciona entre los fundadores a Diego de Saavedra Themilitzin y Tereza Themilitzin" (Villela 2008: 9).

Retomando la hipótesis inicial, postulamos que buena parte de lo encarnizado de los conflictos intercomunitarios puede deberse a esa aura de sacralidad que los pobladores de un territorio tienen a partir de creencias mítico-fundacionales; además de que la posesión de un territorio, en comunidades campesinas, es el soporte material de su subsistencia. Tal puede ser el caso de Moyotepec que, recientemente, se vio enfrascado en una pugna por linderos con los vecinos *me phaa'* del municipio de Tlacoapa. Antes de entrar en algunos detalles de este conflicto, hemos de señalar que el investigador Marion Oettinger vivió un año en Tlacoapa, en 1971, lo cual le condujo a la elaboración de su libro monográfico sobre esta comunidad (Oettinger 1980). En la introducción a su obra y con el propósito de desmentir la creencia popular sobre la supuesta belicosidad de los guerrerenses, el investigador declaró que durante su casi un año de estancia en el poblado no hubo una sola muerte por violencia.

Los conflictos inter-comunitarios

Moyotepec vs Tlacoapa

Hecha la última acotación en el inciso anterior, cabe preguntarse por qué el conflicto que los de este poblado tuvieron con los de Moyotepec, fue un enfrentamiento cruento:

> Según el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, el domingo unos 300 campesinos de Tlacoapa irrumpieron con rifles AR-15 y AK-47 en las comunidades Moyotepec y La Lucerna, en Malinaltepec. "La SRA ha dado el tratamiento necesario a este conflicto. Ya se entregó el estudio de límites al juzgado primero de distrito con los linderos que establece un convenio de 1883. Ahora solamente falta dictaminar al respecto", apuntó.
>
> De acuerdo con Fernando Jaimes Ferrel, delegado de la Procuraduría Agraria, en 15 años se han cometido diez asesinatos por este conflicto agrario (Ocampo 19 de junio del 2007).

En síntesis, en cuanto al trágico desenlace del último episodio del conflicto, el 17 de junio de 2007, cuatro campesinos de Tlacoapa fueron ultimados. Sin entrar en detalles de a quien le asiste la razón y cómo se fueron fraguando los fatídicos hechos, hay que destacar que, a diferencia del caso que se tratará a continuación, donde también estuvieron implicados los de Tlacoapa con otra comunidad, aquí fueron comuneros de esa localidad los ultimados. También hay que tener presente el año desde el cual se ha venido arrastrando el conflicto, que se nos presenta como un año indicativo de conflictos intercomunales.

Colonia San Miguel vs. Tlacoapa

Parece extraño pero indicativo que, según la nota periodística anteriormente citada, fuese el año de 1883 cuando se hubiese acordado un convenio entre los de Moyotepec y Tlacoapa para supuestamente dar por terminado un diferendo limítrofe pues es ese año, precisamente, cuando se da el asesinato de Mateo Santos, comunero de la colonia San Miguel –municipio de Malinaltepec– por parte de los de Tlacoapa.

Figura 4. Cruz con inscripción alusiva al asesinato de Santiago Mateos en 1883.

Fuente: Samuel L. Villela F. [Fotografía].

Este hecho está referido en la inscripción hecha a una cruz de madera que se encuentra a la entrada de dicha colonia (Figura 4 y transcripción del texto inscrito, en la Figura 5). Nos encontramos con ella por el mismo año en que hicimos el hallazgo del *Lienzo de Moyotepec*. Nos llamó la atención que tuviese una inscripción dando cuenta del hecho en un acto que pretende conservar la memoria de un suceso lamentable en la defensa de su territorio comunal. Aunque no sabemos de la existencia de algún documento pictográfico en San Miguel, es

factible suponer que también es producto de esa expansión de la cabecera de Malinaltepec hacia el sur, acarreando una problemática agraria que, como puede verse, ha continuado.

Figura 5. Transcripción del texto inscrito en la cruz recordatoria.

EN ES
TE OPE
RACION
DEDICAN
LOS NIE_
TOS DE
FINADO
SANTIAGO MATEOS QUE LO FUSILARON LOS DE
TLACUAPA EL AÑO DE 1883 EN LITIGIO POR LA LINEA
DEI_TER
RENDA
POR AIC
DOS LOS
DOLIEN
TES Y LOS
BIENHE
CHORES
RUEGA
A LOS PA
SAJEROS
QUE SE
DIGNEN
UN SUDA
RIO PARA
SU ALMA
Y CADA
VER QUE
NO SUPO
ADONDE
SEDE_J
TO

—*San Miguel del Progreso vs. Paraje Montero*

En otro de los casos donde se han dado confrontaciones entre comunidades del mismo grupo étnico, tenemos una referencia que nos permite conocer el origen de una de dos localidades enfrentadas por problemas limítrofes:

> Malinaltepec, fundado sobre el antiguo cacicazgo mixteco de Moyo-Zatañu (que se pasó provisionalmente a Alacatlatzala ante la invasión), cobró más importancia por su situación geográfica y probablemente con la invasión y dominación española. Su expansión sigue su ruta y funda dos comunidades: Moyotepec y Tejocote. Más importante es su avance hacia el sur, en su intento de dominar la vía comercial hacia el mar. Y así surgieron *Paraje Montero*, Yerba Santa, Iliatenco, Xochitenco, Tierra Blanca, Tilapa, Tierra Colorada, Rincón y Tlaxacalixtaluaca (Cerón s.f. subrayado mío).

Es factible suponer que San Miguel del Progreso –colindante con Paraje Montero– haya sido fundado en ese mismo episodio, aunque la autora no lo menciona específicamente. Y en una dinámica que posiblemente sea semejante a la de los dos casos anteriormente citados, se produce una refriega el año de 1968 cuando los de San Miguel del Progreso fueron emboscados por los de Paraje quienes, apoyados por gente de la cabecera municipal, ultimaron a 14 pobladores de Progreso. Fue tal la saña del enfrentamiento que los cuerpos de los caídos fueron descuartizados y echados al río, uno de los elementos en la disputa limítrofe. Posteriormente, sólo se encontraron un cadáver y una cabeza. Según la versión de uno de los principales de San Miguel,[18] el enfrentamiento se dio cuando los de Paraje, que querían extenderse, pidieron apoyo a los de la cabecera municipal: llegaron estos con un ingeniero cuando se percataron los de Progreso, se les enfrentaron, pero llevaron la peor parte.

Aunque no es el propósito de este escrito hacer un recuento detallado de cómo se gestó el conflicto, presentamos algunos datos sobre el caso. En el expediente RIBC 276.1/3643 de Paraje Montero, correspondiente al Registro Agrario Nacional (RAN), se refiere que en 1931 elaboraron Paraje Montero y San Miguel del Progreso, 16 escrituras que amparan las tierras en conflicto, aunque Paraje Montero alegó posesión de esas tierras desde 1913. Y poco antes del fatídico enfrentamiento, el 12 de marzo de 1968, Paraje denunció que el conflicto se agudizaba debido a que San Miguel del Progreso había incendiado casas, destruido plantas y asaltaban con armas de fuego. Se denunció así mismo que el 19 de marzo del mismo año, los de San Miguel habían matado al Sr. Romualdo Vázquez Carrasco. Los terrenos en disputa fueron: Barranca Larga, Piedras Negras, Piedra Mula, Cuajilote, Mojón de Amate, Mojo Cabeza de Tigre y Loma de las Madres.

Después del enfrentamiento en el 68 y sus funestas consecuencias, las autoridades de la cabecera municipal recapacitaron sobre su apoyo a los de Paraje, considerándolo un error. Por lo cual, en forma de desagravio hacia San Miguel,

18 Entrevista con el Sr. Leobardo Valentín Morales y tres principales. San Miguel del Progreso, 12 de junio de 2018.

todos los años el 15 de enero se presenta el presidente municipal a dar posesión a las nuevas autoridades locales, en un acto desacostumbrado con el resto de las comunidades que integran el municipio. Así mismo, en el mes de mayo las autoridades locales y pobladores efectúan una procesión y un acto fúnebre en el paraje de Santiago Cuajilote –donde se dio la confrontación– para recordar el cruento episodio y mantener viva la memoria de un evento en defensa de su territorio. Simbólicamente, algo semejante a la cruz grabada de la colonia San Miguel; recursos de memoria sobre eventos significativos para la continuidad territorial de la comunidad.

Un nuevo episodio de enfrentamientos: San Miguel del Progreso vs. Las mineras transnacionales

En la nueva fase depredadora del capitalismo salvaje, San Miguel del Progreso ha tenido que afrontar una amenaza mucha más poderosa a su integridad territorial: la concesión que la Secretaría de Economía dio a transnacionales para la explotación minera. Dentro de un contexto de permisividad por parte del estado mexicano neoliberal, esta comunidad *me phaa*, junto con otras más en la región de La Montaña, ha podido poner a salvo sus derechos territoriales, por ahora, no sin antes emprender una lucha por los vericuetos legales. Contando con la asesoría de Tlachinollan, A. C. y la solidaridad de pobladores de la región –aún de aquellos con los cuales han estado confrontados–, han sentado un precedente valioso al obtener un amparo en contra de las medidas que afectarían su territorio.

Sin entrar en detalles pues el caso ya ha sido documentado y publicitado, ofrecemos una síntesis del proceso. Dentro de la política neoliberal del estado mexicano, que consistió básicamente en proporcionar todo género de facilidades a la inversión extranjera, se otorgaron concesiones leoninas al capital minero transnacional, que poco reditúan a la acumulación de capital interno, necesario para promover una justa política gubernamental redistributiva, entre otras cosas:

> En 2000-2012 se concesionaron en los territorios indígenas alrededor de dos millones 173 mil 141 hectáreas, principalmente para la minería metálica, de los 28 millones de hectáreas identificados como el núcleo duro de los territorios indígenas. Es decir, en los cien años recientes los indígenas perdieron la jurisdicción del 17 por ciento de su territorio tan sólo por concesiones mineras, frecuentemente sin que las comunidades se hayan enterado (Boege en Tlachinollan 2014: 1).

De esta manera, a nivel estatal existían para el año 2005 "417 títulos de concesión minera, equivalentes a 388,225.01 hectáreas. Sin embargo, en años recientes prácticamente se llegó a 600 títulos. Hoy en día, en el estado de Guerrero se

han concesionado alrededor de 704, 736.3420 hectáreas" (Tlachinollan, 2014: 1). Treinta concesiones gubernamentales se dieron por cincuenta años, sin consulta previa a las comunidades indígenas involucradas, ante lo cual quince núcleos agrarios levantaron:

> Actas de rechazo a la actividad minera en su territorio y buscaron inscribirlas en el Registro Agrario para dotar al acuerdo de mayor fuerza legal. La preocupación de los núcleos agrarios detonó, además, la formación de un Comité de Defensa del Territorio encabezado por autoridades agrarias de Iliatenco, San Miguel Del Progreso, Colombia de Guadalupe, entre otras comunidades (Tlachinollan 2014: 2).

Frente a esta nueva situación de amenaza territorial, San Miguel del Progreso logró la asesoría de Tlachinollan –organización civil para la defensa de los derechos humanos– para obtener un amparo. Uno de los principales argumentos fue su reconocimiento como:

> una comunidad legalmente reconocida bajo la figura de los Bienes Comunales; es decir, no fue dotada de tierras por el Estado Mexicano sino que sus tierras fueron reconocidas por el Estado Mexicano, pues en el correspondiente procedimiento agrario –que duró prácticamente todo el siglo XX- se acreditó que así las habían poseído desde tiempos inmemoriales (Tlachinollan 2014: 2).

En este proceso le seguirían otras 17 comunidades que:

> han decidido no dar su anuencia a la realización de actividades de exploración y explotación minera, formalizando dicha decisión en actas de asambleas agrarias o por usos y costumbres. San Miguel Del Progreso lo hizo en una Asamblea General de Comuneros, que se realizó con todas las formalidades que exige la Ley Agraria el 17 de abril de 2011 y solicitó su inscripción en el Registro Agrario Nacional (RAN), el cual consideró procedente dicha inscripción el 13 de septiembre de 2012 (Tlachinollan 2014: 2).

Frente al proceso iniciado por San Miguel, la entidad gubernamental notificó tardíamente del otorgamiento de las concesiones a las transnacionales mineras:

> Mediante oficio fechado 25 de junio de 2013, firmado por el Secretario Técnico del Comité de Información de la Secretaría de Economía, se le informó que San Miguel Del Progreso: "[…] Se ubica parcialmente sobre las concesiones mineras Reducción Norte de Corazón Tinieblas (título 232560) y Corazón de Tinieblas (título 237861) […]", otorgadas a

> la empresa Minera Hochschild México S.A. de C.V. México S.A. de C.V (Tlachinollan 2014: 2-3).

Por su parte, en su alegato (Tlachinollan 2014: 3-4), los de San Miguel argumentaron que la disposición gubernamental contravenía:

> a) El derecho colectivo a la propiedad territorial indígena (derecho al territorio) previsto en el artículo 21 de la CADH y en los numerales 13, 15 y 17 del Convenio 169 de la OIT.
>
> b) El derecho constitucional a la protección integral de las tierras indígenas previsto en los artículos 2º fracciones V y VI y 27 fracción VII párrafo segundo, relacionados con el artículo 1, de la Constitución.
>
> c) El derecho a la consulta previsto en los artículos 6, 13 y 15 del Convenio 169 de la OIT, en relación con los artículos 1 y 133 constitucionales.
>
> d) Las garantías de legalidad y seguridad jurídica previstas en los artículos 14 y 16 de la Constitución.
>
> e) El derecho a la protección de las tierras comunales tanto para asentamiento humano como para actividades productivas contenido en la Fracción VII del Artículo 27 Constitucional.
>
> f) Los derechos contenidos en los artículos 1 párrafo último, 2, 25, 27 párrafo sexto y 28 párrafo décimo de la Constitución; 6, 13, 15 y 17 del Convenio 169 de la OIT; y 21 de la CADH, pues el otorgamiento de las concesiones supuso la aplicación concreta de los artículos 10, 15, 19 fracción IV en relación con el artículo 6 de la Ley Minera, que contravienen esos derechos y son por tanto inconstitucionales e inconvencionales.

Como resultado del proceso jurídico: "El miércoles 12 de febrero [de 2014] fue notificada la resolución dictada dentro del Juicio de Amparo 1131/2013 a la Comunidad Agraria Indígena de San Miguel Del Progreso. En ella, se otorgó el amparo y la protección de la Justicia Federal a la comunidad"[19]" (Tlachinollan 2014: 5). Ante un proceso civilizatorio iniciado hace más de cinco siglos, renovado en una nueva fase de acumulación de capital financiero y transnacional, los pueblos

---

19 Contra esta resolución, "la Secretaría de Economía y la Dirección General de Minas se inconformaron e interpusieron un recurso de revisión en contra de la resolución de la jueza ante el Juzgado segundo del Tribunal Colegiado de Acapulco, mismo que resolvió mediante el expediente 560/2017 y confirmó la resolución del Juzgado Primero de Distrito" (Cervantes 15 de noviembre del 2019). Por lo que se ve que las mineras transnacionales no cejarán en su objetivo de saquear las riquezas de nuestro subsuelo, por ello "El comisariado de Bienes Comunales Crescencio Amado Solano, informó que, aunque hayan ganado nuevamente ante los tribunales, la gente de ese pueblo va a continuar alerta y reuniéndose en asambleas para continuar en pie de lucha junto con el CRAADT que aglutina al resto de las comunidades que enfrentan el mismo problema" (Cervantes 15 de noviembre del 2019).

indios echan mano de los recursos legales que provee el sistema, logrando insertarse en los resquicios jurídicos para hacer valer su derecho.

Sin embargo, ahí no termina la historia. Recusando el amparo otorgado, la Secretaría de Economía contra argumenta afirmando que "San Miguel Del Progreso no comprobó que en su territorio haya sitios sagrados ni la conciencia de identidad en relación con este, en términos de los artículos 13 y 15 del Convenio 169" (Tlachinollan 2014: 9). Ante lo cual, los comuneros de San Miguel tuvieron que retomar la lucha legal, siguiendo con la asesoría de Tlachinollan, esgrimieron un dictamen pericial antropológico para refutar las artimañas legales de la Secretaría de Economía. La jueza que llevó el proceso realizó el siguiente procedimiento (Tlachinollan 2020: 125).

> Solicita para llevar a cabo la audiencia constitucional un dictamen en materia antropológica y da vista al Director del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y al Director del Instituto Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México para que auxilien al tribunal con esta prueba. Las preguntas que la Jueza emite para resolver son:
>
> 1. En principio, previo estudio de campo, deberá indicar las costumbres de la comunidad "Me'phaa" Tlapaneca, asentada en San Miguel del Progreso, del Municipio de Malinaltepec, Guerrero, que abarque un análisis de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, en general todo aquello que permita al juzgador conocer o un mayor acercamiento a la comunidad quejosa.
>
> 2. Qué tipo de lazo, vínculo, apego o relación tiene la comunidad de San Miguel del Progreso, del Municipio de Malinaltepec, Guerrero, con su territorio deslindado en términos del acta y plano topográfico que obra en autos del juicio de amparo 429/2016, conforme a la cosmovisión de la comunidad y atendiendo a sus costumbres.
>
> 4. De ser el caso, cómo utiliza u ocupa la comunidad la superficie identificada en el punto anterior y si en ese lugar hay cerros que consideran sitios sagrados (anotar los nombres).
>
> 5. Qué valor espiritual (cultural) tiene para la comunidad quejosa la superficie que comprenda la mencionada declaratoria de libertad, en terrenos de San Miguel del Progreso, del Municipio de Malinaltepec, Guerrero. Precisar cómo se visibiliza la relación entre esa superficie y la comunidad.

Tras lo cual el INAH designó al perito Rubén Luna Castillo, elaborándose un dictamen que "se estructuró en tres principales apartados: 1. Aspectos

metodológicos y conceptuales; 2. Respuestas a las preguntas realizadas por la autoridad" (Tlachinollan 2020: 126). De las respuestas otorgadas por la comunidad, cabe destacar aquellas donde se hace referencia al territorio como herencia de los antepasados y su carácter mítico-sagrado. En la respuesta a la pregunta 5 sobre la relación espiritual que los pobladores tienen con el territorio, el dictamen estipula:

> Desde la visión de los pobladores, quienes retoman su memoria colectiva, en esos territorios sus primeros abuelos pedían y oraban a la tierra, al agua, al manantial, por eso no quieren que nadie venga a dañarles, también piden porque ninguna persona pueda hacerles mal.
>
> Simplemente quieren proteger lo que ancestralmente ha sido de ellos. Sin lugar a dudas, en su mito de origen narra la profundidad de su historia y su sentir, el sentido profundo de sus creencias, vinculadas al fuego, al agua y a la tierra.
>
> Dimensiones centrales de la cosmovisión Me´phaa, que significan la energía de potencias sagradas, traducidas en fuerza para no permitir que alguien externo les afecte.
>
> A través del ciclo anual de la vida de San Miguel se identifican tres espacios de relación articulada, base de las prácticas rituales vinculadas al territorio:
>
> la dimensión agrícola, centrada en el cultivo del maíz y del café; la dimensión sagrada, vinculada al ejercicio de la autoridad; y la dimensión religiosa-festiva (Tlachinollan 2020: 129).

Con este dictamen, la jueza ratificó el amparo otorgado, más San Miguel del Progreso y los pueblos aliados no bajan la guardia y están a la expectativa de nuevos embates del poder económico transnacional.

Recapitulación

Como se ha planteado en líneas precedentes, la conformación de territorios comunales en pueblos de La Montaña guerrerense se ha nutrido de referencias mítico-sagradas que han acompañado a los procesos jurídicos plasmados en Títulos primordiales y documentos pictográficos de índole histórico-territorial. A partir de lo cual, y a pesar de esa connotación sagrada en la configuración territorial, se han dado enfrentamientos intercomunitarios sobre la demarcación de esos espacios.

Dentro del grupo étnico *me'phaa* se han sucedido conflictos intraétnicos por problemas limítrofes con comunidades contiguas. Los conflictos a que nos hemos referido datan de la segunda mitad del siglo XIX y continuaron en el XX. Algunos de los enfrentamientos han sido cruentos y han costado vidas humanas. Si bien, a despecho de lo declarado por el Secretario de Asuntos Indígenas del Gobierno de Guerrero, Crispín de la Cruz Morales, en cuanto a que el conflicto entre las comunidades de Moyotepec y Tlacoapa era más interétnico que agrario (De la Cruz 07 de septiembre del 2006), sostenemos que el conflicto es específicamente agrario y, por añadidura, intraétnico ya que los pobladores de esas comunidades pertenecen a la etnia *me'phaa* (el Secretario, con un evidente desconocimiento del caso, pensaba que los de Moyotepec eran de la etnia *na savi*, por pertenecer al municipio de Ocoapa.[20]

La defensa del territorio, en los casos citados, ha sido más fuerte que las filiaciones étnicas ya que se trata tanto de defender un espacio fundamental para la reproducción material de esos pueblos, como un territorio cuyo usufructo ha sido otorgado por la deidad, a través de los padres fundadores; donde mito e historia se entrelazan para dar certidumbre a la base material y cosmogónica de los pueblos indios. Mas en el pasado reciente, los conflictos intercomunitarios han pasado a segundo término ante la amenaza de un enemigo más poderoso y externo: las transnacionales mineras. De tal manera que muchas comunidades, incluso aquellas que han estado confrontadas por largo tiempo, se han unido en una defensa común del territorio *me'phaa*, dando origen al Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (Figura 6). El logro obtenido por San Miguel del Progreso ha estimulado a otras comunidades indígenas a oponerse a las ambiciones del capital transnacional,[21] esperando que esta situación se mantenga y los pueblos indios puedan seguir preservando su autonomía.

20 Véase la nota a pie de página 13.

21 "De 44 concesiones mineras registradas hasta diciembre de 2016 en la zona conocida como Costa Chica-Montaña, 22 fueron canceladas por las propias empresas mineras, de acuerdo con datos oficiales recabados por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan" (Chávez 13 de enero del 2017).

Figura 6. Cartel a la entrada de San Miguel del Progreso –municipio de Malinaltepec– con texto alusivo a la defensa del territorio *me'phaa* ante la amenaza de las transnacionales mineras. Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT). Junio del 2018.

Fuente: Samuel L. Villela F. [Fotografía].

En todo caso y ya que no se trata de una problemática aislada, recogemos la inquietud del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (ONU) que asentó, en su más reciente examinación a México, lo siguiente:

> El Comité expresa seria preocupación ante las crecientes tensiones entre actores externos y pueblos indígenas asociados a la explotación de recursos naturales destacando en particular los casos de explotación minera. El Comité reitera su preocupación ante informaciones de conflictos sobre tierras históricamente propiedad de los pueblos indígenas, y porque en la práctica, el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados antes de que se proceda a la explotación de los recursos naturales en su territorio, no se respeta plenamente […] (CERD/c/MEX/16-17, 9 de marzo de 2012, párr. 17 en Tlachinollan 2014: 11-12).

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia M. 2003. "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca." En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. vol. I. México: CONACULTA-INAH.

Carmagnani, Marcelo. 1993. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.

CDI. s. f. *Mapa sobre hablantes de tlapaneco (me phaa')*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México.

Cerón Rojas, Flor Yenin. s.f. "El Lienzo de Citlaltepec. Un documento histórico-cartográfico indígena de la mixteca de Guerrero". [Documento interno. FAMSI].

Cervantes, Zacarías. 15 de noviembre del 2019. Gana San Miguel del Progreso un segundo amparo contra la explotación de minas. *El Sur*. https://suracapulco.mx/gana-san-miguel-del-progreso-un-segundo-amparo-contra-la-explotacion-de-minas/.

Chávez, Lourdes. 13 de enero del 2017. Cancelan mineras 22 de las 44 concesiones registradas hasta diciembre de 2016 en la Costa Chica-Montaña. *El Sur*. https://suracapulco.mx/impreso/2/cancelan-mineras-22-de-las-44-concesiones-registradas-hasta-diciembre-de-2016-en-la-costa-chica-montana/.

Dehouve, Danièle. 2015. La migración, una tradición prehispánica: la Montaña en el Guerrero prehispánico. *Rutas de campo*. 6: 20-28.

_____. 2001. *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*. Guerrero: Universidad Autónoma de Guerrero-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

_____. 1995. *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero, México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-CIESAS.

De la Cruz, Teresa. 07 de septiembre del 2006. El conflicto entre Tlacoapa y Moyotepec es interétnico más que agrario: Crispín de la Cruz. *El Sur*. https://suracapulco.mx/impreso/2/el-conflicto-entre-tlacoapa-y-moyotepec-es-interetnico-mas-que-agrario-crispin-de-la-cruz/.

Díaz, Rosalba. 2003. *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigre*. México: CNCA-Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

Eliade, Mircea. 1983. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor-Punto Omega.

Florescano, Enrique. 1994. *Memoria mexicana*. México: FCE.

Galarza, Joaquín. 1972. *Lienzos de Chiepetlan. Manuscrits pictographiques et manuscrits en caracterès latins de San Miguel Chiepetlan, Guerrero, Mexique*. Mission Archéologique et Ethnologique Francaise au Mexique.

Giménez, Gilberto. 2005. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*. VII(17): 8-24.

Gruzinski, Serge. 1993. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. México: FCE.

Iwaniszewski, Stanislaw. 1992. "Los cerros que envían las lluvias y la delimitación del territorio: la sobrevivencia de una cosmovisión prehispánica en Petlacala, Guerrero, México." En: *América Latina. Local y regional (Memorias del II Simposio Internacional de la Universidad de Varsovia sobre América Latina)*. pp. 183-187. Varsovia: Universidad de Varsovia.

Jiménez, Blanca y Villela, Samuel L. 2003. Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y Títulos del actual estado de Guerrero. *Relaciones (Los Títulos Primordiales)*. XXIV(95): 95-12.

_____. 1998. *Historia y cultura tras el glifo. Los códices de Guerrero*. México: INAH.

Matías Alonso, Marcos. 1997. *La agricultura indígena en la montaña de Guerrero*. México: Plaza y Valdés.

Ocampo Arista, Sergio. 19 de junio del 2007. Pide el gobierno de Guerrero envío de soldados a Tlacoapa. *La Jornada*. http://www.jornada.com.mx/2007/06/19/.

Oettinger, Marion. 1983. *Lienzos coloniales. Guía de la Exposición de Pinturas de Terrenos Comunales de México (Siglos XVII-XIX)*. México: IIA-UNAM.

_____. 1980. *Una Comunidad Tlapaneca: Sus Linderos Sociales y Territoriales*. México: INI-SEP.

Oettinger, Marion y Horcasitas, Fernando. 1982. *The Lienzo of Petlacala. A pictorial document from Guerrero, Mexico*. Filadelfia: The American Philosophical Society.

Orozco, Fernando y Villela, Samuel. 2003. "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero". En: Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. vol. I. pp. 125-192. México. CNAINAH.

Oudijk, Michel R. 2002. La toma de posesión : un tema mesoamericano para la legitimación del poder. *Relaciones*. 91: 95-131.

Raffestin, Claude. 1989. *Qu'est-ce que le Territoire? Pour une geographie du Puvoir*. París: LITEC.

Santos Gómez, Hugo y Villagómez Velázquez, Yanga. 1997. "La cartografía agraria en Oaxaca. Un territorio visto desde múltiples perspectivas." En: *Memorial de linderos. Gráfica agraria de Oaxaca*. pp. 15-26. Oaxaca: Fomento Cultural Banamex-Instituto de Artes Gráficas de Oaxaca.

Tlachinollan. 2020. *Montaña a cielo abierto. ¡Libre de minería! La minería a cielo abierto en Júbà Wájíín y la región Montaña Alta y Costa Chica en Guerrero*. Guerrero: Tlachinollan-CIESAS-CLACS.

_____. 2014. *La defensa del territorio de San Miguel del progreso–Juba Wajiín, comunidad me'phaa de la Montaña de Guerrero, frente a la entrega de concesiones mineras sin consulta*. https://www.tlachinollan.org/wp-content/uploads/2014/06/140626-smdp-Ficha-informativa-amparo-y-solicitud-a-SCJN-Final.pdf.

Villela, Samuel L. 2016. El *huauhtli* sagrado; tamales *tzoalli* entre los nahuas de Guerrero. *Arqueología mexicana*. (138): 46-53.

_____. 2008. De gemelos, culebras y *tesmósforos*; mitología en Guerrero: *Oxtotitlán*. *Itinerancias antropológicas*. 2: 5-11.
_____. 2007. El Lienzo de Moyotepec. *Diario de campo*. 94: 14-21.
Villela, Samuel L. 1994. Pidiendo vida: petición de lluvias en Petlacala, Guerrero. *Antropología*. 41: 38-48.

Archivo

Libro de cofradías, Zitlala, 1792, f. 41.

Siglos de conquista, luces de tierras incógnitas: pueblos indígenas del Noroeste de México y resistencia territorial

Alejandro Aguilar Zeleny[1]

La pugna territorial contra los pueblos originarios en el noroeste de México

México es un país reconocido por su diversidad étnica y cultural, especialmente debido a la presencia de los pueblos originarios que, a pesar de distintos procesos de dominación y despojo, desde inicios de la conquista europea, hasta la época actual, han logrado conservar parte de sus territorios tradicionales y una parte esencial de su cultura original, teniendo que vivir en condiciones muy diferentes. Por muy diversas razones, cuando se piensa en la diversidad étnica en México, en general, destacan en primer lugar los llamados pueblos mesoamericanos reconocidos como descendientes de las grandes civilizaciones del México antiguo. Visión que ha dejado en un segundo plano a los pueblos del norte del país y sus propios procesos históricos en una región conocida como aridoamérica con sociedades caracterizadas genéricamente como chichimecas; término que encubre la diversidad y complejidad de las tradiciones culturales y pueblos indígenas del norte de México y que dieron lugar a otras formas de reconocimiento y simbolización territorial que se han venido transformando.

Debido, entre otros aspectos, a la imposición de distintas formas de propiedad territorial donde se conservan algunas formas tradicionales, como comuneros, mientras que en otras regiones fue a través de la configuración de ejidos como formas inalienables de unidad territorial y social, situación que ha variado significativamente. Desde inicios de la época neoliberal en México, en los primeros años de la década de 1990 y mediante cambios constitucionales y políticas agrarias, como la implementación del Programa de Certificación Ejidal (PROCEDE) que

1 Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Sonora, México.

posibilitó la venta de derechos ejidales, se dio inicio a procesos de dilución de algunos de los antiguos territorios y comunidades indígenas.

Actualmente en el noroeste de México existen diversos pueblos y territorios indígenas que han sobrevivido a los intentos de despojo y asimilación, desde la conquista europea hasta la implantación de las políticas neoliberales en las últimas décadas sobre algunos de los cuales se tratará en este capítulo. En principio se pueden reconocer distintas sociedades indígenas como descendientes de dos grandes tipos de sociedades: los de origen cazador, pescador y recolector y las sociedades agrícolas. Entre los primeros están los pueblos yumanos que viven en el estado fronterizo de Baja California y Sonora, además del estado de Arizona, en Estados Unidos; entre los pueblos de esta tradición están los comcáac que viven entre el mar y el desierto; otro de estos pueblos son los miembros de la nación o'odham, algunos de los cuales desarrollaron históricamente la agricultura y grandes asentamientos humanos en la época prehispánica.

Por otra parte, se encuentran las sociedades agrícolas asentadas en las márgenes de los ríos que atraviesan esta extensa región, entre los que destacan el río de Sonora, donde se asentó el antiguo territorio ópata, hoy prácticamente desaparecido. También se encuentran los ríos Yaqui y Mayo, asentamiento de los pueblos yoeme yaqui y yoreme mayo; en la región de la sierra, pueblos como los macurawe/guarijío y los o'ob/pima, también han vivido de la agricultura por siglos. Las formas de ocupación y representación del territorio corresponden por tanto a lógicas diferentes, mientras que los primeros ocupaban sus territorios de manera itinerante, con base en una gran movilidad y reconocimiento de los recursos naturales, los segundos, como sucede entre yaquis y mayos, reconocen y asocian su origen y territorialidad en base al papel central que los ríos tienen en su cultura y sociedad. Hoy en día, desde una perspectiva antropológica, se reconocen tres grandes regiones indígenas en el estado de Sonora: pueblos del desierto y la costa; pueblos de los valles agrícolas y pueblos de la sierra.

A lo largo de las siguientes páginas discutiremos acerca de pueblos como los cucapá, pertenecientes a la tradición yumana que integra a otras sociedades, quienes fundamentan su origen en las profundidades del río Colorado debido a las acciones de personajes míticos como los hermanos Sipa y Kómat; hablaremos también acerca de sociedades como la o'odham que señalan su origen proveniente de debajo de la tierra y centran en el simbolismo de "El hombre en el laberinto" las concepciones de su articulación territorial y forma de vida en un sistema de rancherías de uso temporal rodeadas de sitios sagrados que en su conjunto integran algo conocido como *him:dag* (modo adecuado de vivir, lengua o'odham), que representa tanto su configuración territorial como su modo de vida tradicional. Otro de estos pueblos, como son los comcáac, conciben su origen asociado a las profundidades del mar, del cual son grandes navegantes. Es de destacarse que en

el caso de este pueblo la Isla del Tiburón, que forma parte de su territorio histórico, condensa y conserva parte importante de su memoria e identidad territorial sobre el cual han desarrollado proyectos de mapeo y reconocimiento territorial.

Pueblos como los o'ob, también llamados pimas bajos, se han visto desposeídos de gran parte de su territorio y sitios como cuevas –algunas de ellas con pinturas rupestres y entierros humanos que condensan su simbolización territorial, la cual se expresa también en rituales dedicados al maíz–. Algo semejante sucede con los macurawe o guarijío donde la lucha por el río atraviesa los siglos, pues es también la base de su modelo de vida. Destaca también en esta región la fortaleza de la lucha de resistencia y defensa de su territorio por parte de yaquis y mayos y donde los ríos son eje esencial de sus territorios y que es parte esencial de su lucha actual.

En las últimas décadas del siglo XX, con la firma en 1992 del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC) se abrieron puertas a la minería extranjera para la cual se realizaron cambios en las leyes federales que favorecen esta actividad y posibilitan la afectación territorial y de los recursos naturales de los que por siglos han vivido diversas sociedades. En el año 2020 la firma del nuevo tratado entre México, Canadá y Estados Unidos (T-MEC) ratifica acuerdos y concesiones al dar mayor importancia a la explotación de recursos energéticos que a los derechos de los pueblos y su uso de la tierra. En el caso de los pueblos originarios las concesiones mineras, el establecimiento de redes de gasoductos y vías de comunicación representan otras formas de intervención en sus territorios, agravadas por fenómenos como la migración y el narcotráfico ya que las actividades delictivas representan otra forma de apropiación territorial. Para los pueblos originarios del norte de México, la presencia de la frontera internacional con Estados Unidos hace aún más compleja la situación.

En el centro de las diversas pugnas de los pueblos originarios por la defensa de sus derechos y de su misma existencia, están sus concepciones en torno al origen y significado de sus territorios –que son parte de su cosmovisión y forma de vida– que han sido apropiados durante siglos por los indígenas dando forma a universos simbólicos en los que destacan el mar, el desierto, los ríos, cerros y montañas y que se expresan en el reconocimiento de sitios y caminos sagrados, de formas de habitar el mundo vinculadas con mitos, rituales o peregrinaciones que aluden al territorio, a la identidad y a la resistencia étnica. En los últimos años, los embates contra su existencia y pensamiento han permitido la resignificación de su lucha con las referencias a sus concepciones sobre el mundo, a su relación con los territorios originales y los recursos naturales en el contexto de cada una de estas culturas, por lo cual se constituyen también en herramientas legales para seguir conservando su existencia y territorio, defendiendo la naturaleza y lo sagrado.

En el noroeste de México distintas sociedades indígenas expresan su visión del mundo en símbolos y diseños en rocas y cuevas, también a través de rituales que se realizan en el desierto en tiempo de verano o en peregrinaciones por la sal atravesando dunas y pozas de agua; igualmente, mediante ceremonias junto al mar o en sus islas con el uso de cantos que marcan rutas de navegación, mientras que otros, danzando y cantando al maíz entre los bosques y llanos, reconstruyen el mundo en el que habitan.

Hoy en día la implementación de diversos planes de justicia impulsados por el gobierno federal y construidos en diferentes tipos de diálogo con algunos pueblos indígenas, agrega otros elementos en este contexto, al equiparar el término *justicia* al de *desarrollo* y ofrecer un horizonte de progreso distinto a lo que muchos pueblos están reclamando, ya que se desconoce la apropiación que han sufrido de sus tierras ancestrales. De manera más reciente, la implementación del Catálogo de Pueblos Indígenas (INPI 2023)[2], iniciado por el gobierno federal en el año 2022 impacta de manera significativa los censos de población indígena, lo cual representa un problema al momento de hablarse de restitución de tierras, porque parece que algunos se hacen pasar por indígenas sin formar parte de alguna de estas sociedades. A diferencia de lo que sucedía hace años en México, cuando ser indígena era asociado a situaciones negativas, hoy en día para algunas personas la etnicidad se ha convertido en un atractivo económico y no necesariamente en un acto de afirmación de la identidad. Por otra parte, hay personas y comunidades que llevan años luchando por la defensa de sus derechos, territorios, recursos naturales y sitios sagrados, apelando a distintas instituciones y niveles de gobierno, incluso a organizaciones y tribunales extranjeros, sin lograr respuesta a sus demandas y respeto a sus territorios.

Por largo tiempo México ha sido reconocido principalmente por las civilizaciones que se desarrollaron en el centro y sur del país, especialmente por la presencia de ciudades y pirámides de distintas sociedades que componen lo que Paul Kirchoff denominó Mesoamérica (Jáuregui 2008), término aceptado ampliamente y frente al cual el territorio de las sociedades del norte fue calificado como Aridoamérica, región asociada a la amplia presencia de indios señalados como *chichimecas*, nombre que de alguna manera se fue asociando al erróneo pensamiento de que se trataba de sociedades semi salvajes sin religión ni cultura. Imagen que desafortunadamente se ha conservado hasta la fecha y que también sin lugar a dudas ha impactado el desarrollo de políticas económicas y sociales que por largo tiempo han dado forma a procesos de centralismo, que han limitado el reconocimiento de los derechos de estos pueblos y limitaron por largo tiempo el

2 El 12 de septiembre del 2022 el gobierno federal publicó en el Diario Oficial de la Federación la convocatoria para integrar el *Catálogo Nacional De Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas*.

estudio antropológico de esta región, a diferencia de lo que ha sucedido en otras partes del país. En este contexto Garduño (2004: 41) menciona que:

> Entre los antropólogos estudiosos de las culturas del norte de México existe la certeza de que la antropología en nuestro país está mesoamericanizada. Esto se visualiza particularmente en la histórica exclusión y subestimación de las culturas nativas 'norteñas', sobre las que existen tanto erróneas concepciones acerca de su pasado prehispánico, como sobre su existencia actual. En efecto, el norte de México sigue siendo concebido como una extensa área, habitada antiguamente solo por dispersos grupos de salvajes con organizaciones aisladas, que en la actualidad se encuentran sumergidos en una diagnosticada (por el INI)[3] pasividad, apatía, y falta de cohesión y autogestión comunitaria. Cabe añadir, que esta posición del Estado mexicano hacia los indígenas de la frontera norte, no corresponde en su totalidad con la posición académica; a pesar de que son escasos los estudios sobre estos grupos, se pueden señalar importantes esfuerzos académico por descifrar y dar a conocer su riqueza cultural.

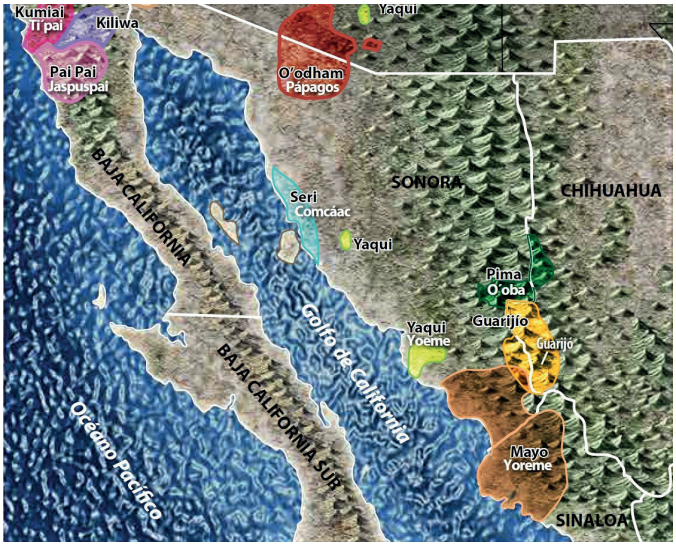
El estado de Sonora se encuentra en el noroeste de México, región con una gran diversidad territorial –valles agrícolas, presencia de importantes ríos, regiones serranas, las costas del Golfo de California y regiones desérticas–. Cuenta también con una diversa composición étnica y donde la presencia de misioneros jesuitas y franciscanos así como el establecimiento de un sistema de misiones y presidios, redujo y dividió los territorios indígenas y a sus pobladores originales. Desde mediados del siglo XIX esta gran región sería determinada también por la imposición de la frontera internacional entre México y Estados Unidos que, en los casos de los pueblos *yumanos* entre California, Baja California y Sonora, los *o'odham* entre Sonora y Arizona, los *ndé* o *apache* entre Sonora y Chihuahua al sur de la frontera de Arizona y Nuevo México, ha determinado que tuvieran que vivir y negociar con países y gobiernos muy diferentes, como lo son México y Estados Unidos. Otro de los pueblos originarios que se encuentra también en esta condición transfronteriza son los kikapú, provenientes del estado de Utah en la Unión Americana, en México viven en los estados de Coahuila como núcleo principal y un grupo de menor población está asentado en la región de Bacerac, en

3 El Instituto Nacional Indigenista (INI) de México fue por largo tiempo un referente de las políticas indigenistas; al ser convertido durante la administración del Partido Acción Nacional (PAN) en Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) perdió poder y autonomía. En la época reciente, transformado en Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) y al implementar los planes de justicia entre algunos pueblos del noroeste, se perciben visiones muy distintas entre lo que los pueblos reclaman y la manera de convertir la justicia en programas de desarrollo.

la sierra sonorense, debido a que compraron tierras al llegar a Sonora a principios del siglo XX.

Además de estos "pueblos de frontera", destaca también la presencia de otros tales como los *comcáac,* conocidos históricamente como *seris*, que viven entre el mar y el desierto; también se encuentran los *o'ob,* llamados *pimas* bajos de la región serrana y los *macurawe* o *guarijíos,* en la serranía al sur de Sonora. Otros pueblos son los *yoreme yaqui* y los *yoreme mayo,* asentados en los valles agrícolas irrigados por los ríos Yaqui y Mayo, de importante caudal. Todas y cada una de estas sociedades indígenas conservan parte de sus territorios tradicionales; algunos de ellos asociados a los ríos más importantes en la región como son los ríos Mayo, Yaqui, y río de Sonora o el río Asunción, en la región del desierto de Altar (Mapa 1).

Mapa 1. Las regiones indígenas del noroeste de México.



Fuente: Moctezuma y Aguilar (2013: 254).

Detrás de la historia del noroeste de México entre fines del siglo XIX y el siglo XX se encuentran capítulos dramáticos como los intentos de exterminio de seris y apaches, la deportación de los yaquis, la expulsión de los chinos o la prolongada discriminación a indígenas mixtecos, triquis o tojolabales, que se desempeñan como jornaleros agrícolas provenientes de estados como Oaxaca, Guerrero y, más recientemente, de Chiapas. La existencia de cada una de estas sociedades representa diversos procesos de lucha y resistencia por conservar su territorio,

identidad y su vida puestos en riesgo debido especialmente a proyectos de "desarrollo" que les son impuestos. Hoy en día en torno a los territorios de los pueblos indígenas confluyen proyectos de carácter extractivista como la minería, la explotación de recursos naturales, el saqueo de los bosques y el despojo del agua. La situación se ve agravada además por la creciente migración de población diversa hacia Estados Unidos, que ha invadido territorios y comunidades; pero en especial por el narcotráfico, el tráfico de armas y dólares que han convertido a los territorios indígenas en espacios de pugna y control por parte de diferentes grupos delictivos en diversas ocasiones asociados a grupos políticos, autoridades y funcionarios.

Como parte de nuestra participación dentro del proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Siglo XXI del INAH, formamos parte del equipo coordinado por la doctora Alicia Barabas realizando un estudio acerca de los procesos territoriales de los pueblos indígenas de Sonora, donde pudimos mostrar una panorámica de diversos procesos de territorialización, sitios sagrados e identidad territorial y algunos de los conflictos que aquejaban a los pueblos originarios en ese momento. Pocos años después de la publicación de *Diálogos con el Territorio* (Barabas 2003) y debido a nuevos procesos políticos, económicos y sociales, estos pueblos no sólo han tenido que seguir afrontando control y despojo territorial, ocasionados por proyectos como acueductos, presas, gasoductos y minas, sino que hoy en día las formas de intervención se han multiplicado y diversificado.

Cabe mencionarse que se ha propiciado la división de las autoridades, la intervención en sus formas de gobierno y organización, la negación de sus derechos binacionales y del reconocimiento de su existencia, por parte de diversas instancias de los gobiernos municipales, estatales y federales, asociados a empresas que ponen en riesgo su futuro. Es por esa razón que, parafraseando el título de la célebre obra del antropólogo Edward Spicer (1962) hablamos aquí de *Siglos de Conquista,* en los que las políticas neoliberales abrieron un nuevo ciclo de conquista en aras de la globalización. Intentaremos mostrar diferentes procesos de lucha y despojo territorial que afrontan estos pueblos, donde en más de una ocasión los símbolos y fundamentos de su identidad territorial, el respeto a la naturaleza y el sentido de lo sagrado, representan la base de la defensa de sus derechos culturales y de su propia existencia en un camino que implica también grandes retos para la antropología mexicana.

Postales del mundo yumano: Los cucapá de Sonora

> Sipa y Komat se hallaban bajo el agua, dentro de la tierra, viviendo como vive un niño en el vientre materno. El mundo estaba totalmente cubierto por las aguas. Los dos hermanos empezaron a pensar en salir, y Komat fumó un cigarro para darse fuerza y por ser el más grande, empujó a Sipa por delante hacia el exterior. Una vez fuera, Komat fue el más joven y Sipa el mayor, puesto que había salido en primer lugar. Fueron cuates (ha-wak). Al salir, Komat le preguntó a su hermano cómo lo había hecho, y Sipa le contestó que había abierto los ojos. Cuando Komat abrió los ojos bajo el agua, quedó ciego (Olmos 2005:75).

En el extremo noroeste de Sonora, el Ejido Pozas de Arvizu, ubicado en el municipio de San Luis Río Colorado, representa hoy en día el último reducto en este estado, del pueblo cucapá, quienes están relacionados con otros grupos cucapá, asentados en El Mayor, Baja California y en Somerton al sur de Arizona; forman parte también de la familia etnolingüística de los pueblos yumanos, junto con los k'miay, pa ipai, ku'hal, kiliwa y cochimí, con los cuales comparten algunos rasgos culturales aunque en realidad se trata de sociedades diferentes. El origen mítico del mundo cucapá se encuentra debajo de las aguas del río Colorado, de donde emergieron al principio los hermanos Sipa y Komat quienes, junto con la ayuda del Coyote, hicieron a la gente de barro y los distintos linajes que se extendieron en las márgenes del río, hasta su desembocadura en el Golfo de California.

Los cucapá y otros pueblos yumanos han dependido históricamente de las aguas del río Colorado, cuyas crecientes permitían una diversa vegetación y fauna en medio de una extensa región desértica; su resistencia a la invasión europea limitó la expansión del sistema de misiones, permitiéndoles conservar por largo tiempo su territorio y forma de vida. En la segunda mitad del siglo XIX fue de gran trascendencia su participación en la conquista de California, en especial debido a la fiebre del oro, con el descubrimiento de este mineral pues para llegar a esta región, luego de atravesar el desierto, se tenía que cruzar el río Colorado y los cucapá, antiguos navegantes del río, se encargaron de esta labor, llegando a principios del siglo XX a manejar embarcaciones de vapor, para llevar a cabo esta actividad.

José Alfredo Gómez (Gómez 2000) menciona a Castetter y Bells cuando refieren que en 1905, debido a obras de los estadounidenses, se desviaron las aguas del río y en vez de dirigirse hacia el delta, se desviaron hacia otra cuenca, dejando a los cucapá sin las aguas del río entre 1905 y 1906 (Gómez 2000: 9) y provocando cambios en su territorio y forma de vida. En el año de 1936 se concluyó la

construcción de la Presa Hoover en California bajo acuerdos internacionales entre México y Estados Unidos, transformándose así dramáticamente la región, al dejar de correr el río Colorado y debido al control del manejo del agua por el gobierno norteamericano, para el desarrollo agrícola del Valle Imperial, al norte de la frontera. Es a partir de la década de los años treinta que se comienza a desarrollar también la región agrícola del noroeste de México con la creación de ejidos y nuevos colonos en la región: su antiguamente extenso territorio se ve reducido y fragmentado, al grado de que en Sonora sus tierras son tan sólo su terreno ejidal.

> Los Cucapá habitamos el municipio de San Luis Río Colorado, en la frontera con los Estados Unidos; somos una etnia binacional con una población de poco más de 171 habitantes, de los cuales sólo 47 hablamos la lengua. La etnia quedó dividida en 1848 con el establecimiento de la frontera nacional y el Tratado de La Mesilla. En el municipio de San Luis Río Colorado habitamos particularmente el ejido de Pozas de Arvizu, que consta de 699 hectáreas compartidas por 30 ejidatarios (Comité Técnico Comunitario de Pozas de Arvizu 2019: 25).

La muerte, el coyote y el territorio

Cuando se llega a la comunidad cucapá de Pozas de Arvizu, se tiene una sensación algo extraña; a primera vista uno podría pensar que se trata de una comunidad en construcción por la presencia de materiales como bloques de concreto o ladrillos amontonados y dispersos en varios lotes. Al preguntar por este detalle nos enteramos de que en realidad se trata de los escombros de las casas que se ubicaban en esos espacios; esto tiene que ver con su pensamiento, mitos y prácticas funerarias. Según cuenta la tradición oral, desde el principio de los tiempos el coyote intenta robarse el corazón de la gente, cosa que no se debe permitir, razón por la cual el cuerpo de cada persona que fallece es incinerado junto con su ropa y pertenencias. Anteriormente en la pira funeraria, los familiares más cercanos también quemaban las ropas que llevaban puestas; además de esta práctica también se demolía la casa familiar de la persona fallecida y los deudos abandonaban el lugar por un año. Para el caso de la gente de Pozas de Arvizu en particular, esto representó el establecimiento de algunas de estas familias en poblaciones cercanas como San Luis Río Colorado o Mexicali, principalmente, alejándose de su comunidad de origen. Es de señalarse que en distintos momentos de la época reciente los cucapá han tenido que defender sus prácticas funerarias.

> (En) La comunidad existe una importante migración vinculada a la búsqueda de empleo y educación, muchos viven en las ciudades de San Luís Río Colorado y Mexicali o en Estados Unidos, la variación de población en un solo año es significativa, en ocasiones habitan hasta

> 70 personas pero en temporadas en las que se abren oportunidades de empleo en otros lugares la población puede llegar a las 40 personas. Algunas de las migraciones son tradicionales ya que cuando fallece algún miembro de la comunidad, la familia migra, quema o abandona su casa por al menos un año, Hay que tomar en cuenta que los antiguos cucapá eran cazadores y recolectores, migraban en las temporadas de sequía para buscar pozas de agua, realizaban cultivos de temporal en las franjas del río y en las crecientes, abandonaban las casas para hacer unas más alejadas. La migración o asentamiento temporal es una forma tradicional de vínculo con el territorio, que vio su mayor afectación en el momento que se estableció el ejido y su asentamiento urbano (Comité Técnico Comunitario de Pozas de Arvizu 2019: 28).

El territorio de pesca cucapá y la Reserva de la Biósfera

Entre los conflictos territoriales que confrontan la existencia actual de otros miembros del pueblo cucapá es importante mencionar a las familias de pescadores cucapá, que tradicionalmente se han dedicado a esta actividad, tanto en las aguas del río colorado como en su desembocadura: el delta del Golfo de California donde por siglos han practicado diferentes formas de pesca ribereña con distintas artes de pesca, desde embarcaciones hechas a base de carrizo o madera, en épocas antiguas, hasta el uso de embarcaciones de fibra de vidrio con motor fuera de borda. Debido a los desplazamientos territoriales, el control de las aguas del río y el surgimiento de nuevas poblaciones y comunidades pesqueras de origen mestizo, los cucapá tuvieron que registrarse en sociedades cooperativas, para poder seguir desarrollando una actividad ancestral, de la cual habían vivido por siglos.

A principios de la década de 1990 se establece la Reserva de la Biósfera del Alto Delta del Golfo de California, reconocida como Patrimonio de la Humanidad, proceso en el cual los cucapá no fueron debidamente tomados en cuenta y no fueron reconocidos sus derechos históricos:

> con la creación de la Reserva de la Biosfera del Alto Golfo y Delta del Río Colorado (rbag-drc), y la subsiguiente elaboración de normas que regulan la pesca de la curvina golfina, los cucapás fueron desplazados de su territorio histórico con argumentos de protección ecológica y de las especies endémicas. Precisamente la zona núcleo de la rbagdrc se delimitó en el área donde los cucapás tienen sus campamentos de pesca. Éstos señalan que tanto el decreto de creación de la rbagdrc como las normas que regulan la pesquería de la curvina golfina se diseñaron violentando los derechos para permanecer en su territorio histórico y para aprovechar los bienes naturales que en él se encuentran. También

> señalan que se violó su derecho a la consulta, pues se ignoran los derechos anteriores como pobladores originarios del delta. Dicho lo cual, los cucapás cooperativistas han pedido a las autoridades que se revisen las normas, de modo que se reconozca su derecho al uso y aprovechamiento del territorio, haciendo valer así los derechos diferenciados para los pueblos indígenas que México reconoce por haber ratificado convenios internacionales que los enuncian (Navarro 2014: 19).

Palabras por la muerte de Aronia Wilson Tambo

A principios del año 2024 la comunidad de Pozas de Arvizu se despertó con la terrible noticia de la muerte de la señora Aronia Wilson Tambo, gobernadora tradicional de los cucapá en Sonora, su muerte, señalada como un crimen pasional, apenas alcanza a revelar la realidad en que vive la gente pues en torno a este hecho se ha dado a conocer de manera informal, que en distintas ocasiones diferentes personas han sido arrojadas sin vida en las inmediaciones de la comunidad, tratándose por lo general de gente ajena a esta comunidad, lo que da lugar a informaciones que hablan de la presencia del narcotráfico en la región y de la presencia de "tiradores" (vendedores) en la comunidad.

En el 2022, al realizar trabajo de campo, se nos comentó acerca del hecho de que algunos cucapá habían vendido sus derechos ejidales y abandonaron el lugar por algún tiempo, lo que dio la entrada al exiguo territorio cucapá a gente ajena a este pueblo; tiempo después algunos de los que vendieron sus derechos, se vieron obligados a regresar a la comunidad, lo que de alguna manera propició o agravó discusiones internas sobre la autoridad legítima de los cucapá de Sonora. Esto nos permite vislumbrar el conflicto que representa para los pueblos indígenas la posibilidad de vender parte del territorio, por el cual sus antepasados lucharon y defendieron. La condición fronteriza de algunos pueblos originarios del noroeste de México los ha puesto de frente a un problema mundial, como lo es el narcotráfico; la creación de cargos políticos de orden municipal, como lo es la figura de regidor étnico, que representa a cada pueblo indígena frente al ayuntamiento, ha sido otro elemento que ha intervenido en la organización y toma de decisiones de pueblos como los cucapá y genera incertidumbre sobre el futuro de su gente, los descendientes de Sipa y Komat.

Los laberintos del desierto y la frontera: la resistencia del mundo *o'odham*

En la gran región conocida como Desierto de Altar, que se extiende entre lo que hoy en día es parte de México y de Estados Unidos, se ubica históricamente

el territorio de la nación o'odham, que se integra por distintos grupos: *o'onk o'odham* (gente de la sal); *akimel o'odham* (gente de la ribera), *tohono o'odham* (gente del desierto) y los *hia'ced o'odham* (gente de la arena). También están históricamente relacionados con los *o'ob* o pimas de la sierra, entre Sonora y Chihuahua, siendo así que tenían uno de los más extensos territorios indígenas previos a la llegada de los españoles, pues abarcaba desde las inmediaciones del río Gila, hasta la región de la sierra madre occidental.

En el caso particular de los *tohono o'odham*, que son uno de los principales pueblos afectados por la imposición de la frontera, las concepciones filosóficas, éticas y religiosas de esta sociedad, hablan de la existencia de un ser superior que vive en una alta montaña, en torno a la cual la gente construyó un laberinto en cuyo alrededor se asentaron las principales rancherías de esta sociedad, las cuales tienen como centro de referencia el Cerro del Baboquívari. A raíz de la demarcación de la línea fronteriza, una parte de este laberinto se encuentra hoy en Estados Unidos y el otro del lado mexicano, de tal suerte que una concepción territorial circular se ha visto interrumpida por una concepción geográfica lineal, determinada por la frontera e imponiendo rejas y puestos de vigilancia en sus entornos sagrados.

Desde su propia mitología y pensamiento, los distintos miembros de la sociedad o*'odham*, se reconocen descendientes de los antiguos hohokam, de quienes recibieron los conocimientos para vivir en el desierto. Según se narra en diversos relatos y registros, los hohokam –según el testimonio de fray Pedro Font en 1715 (Montané 2000)– tenían como líder a El Hombre Amargo, quien con la ayuda de sus dos criados, El Viento y el Nublado, desarrollaron la agricultura, implementaron un complejo sistema de canales de riego y cortaron los grandes maderos para la construcción de la Casa Grande, un edificio de adobe que para el momento del contacto con los españoles se encontraba en el abandono. Según cuenta la tradición, El Viento y el Nublado se enojaron con el Hombre Amargo por sus malos tratos y lo abandonaron, yéndose por largo tiempo, lo que provocó una gran sequía, debido a lo cual mucha gente abandonó la región, hasta que Viento y Nublado regresaron y las cosas mejoraron. Tiempo después el líder era otro personaje, conocido como El Bebedor quien, al ver los malos comportamientos de la gente, decidió castigarles, bajando mucho el sol y convirtiendo a la gente en saguaros. De esta manera, cambios dramáticos en el clima y diversidad del desierto –como los provocados por el período Altitermal, entre el 5.500 y 2.500 A.C. en el período holoceno medio– quedan fijos en mitos como el anterior y dotan de sentido histórico a esta sociedad.

El pensamiento mítico de los *o'odham* es largo y complejo y en los viejos tiempos, desde antes de la llegada de los españoles, algunos ancianos portaban bastones donde se marcaban distintas señas y símbolos que daban cuenta de los

acontecimientos del pasado. También en los muros de la construcción de Casa Grande se encontraron trazos del diseño del laberinto, que es parte esencial de su pensamiento porque han sido conocidos también como la gente del laberinto y refieren la existencia de un personaje muy importante I'itoi, conocido hoy en día y de manera respetuosa como El Hermano Mayor o the Elder Brother, pues algo muy importante dentro de su pensamiento y tradición es que lo sagrado no se nombra de manera directa, lo cual se aplica también al nombre de sus rituales más importantes y anteriormente también envolvía de discreción y alusiones indirectas al nombre propio de cada persona.

Las historias en torno a la existencia del Hermano Mayor son muy diversas y están asociadas a distintos personajes malignos que ponían en riesgo la existencia de la gente y donde sólo con la ayuda e inteligencia de este personaje pudieron sobrevivir. Estos relatos son de gran importancia pues dan sentido a la concepción territorial de los *o'odham* y su papel en la existencia dando cuenta, a la vez, de la configuración étnico territorial de los diferentes miembros de la nación *o'odham* y sus territorios específicos. El símbolo del Hombre en el Laberinto y las historias que le acompañan pueden ser ubicadas al menos en tres diferentes lugares pues como se ha señalado, este símbolo se encontraba en los muros de Casa Grande, desde donde se originó y expandió la sociedad *o'odham* y donde se desarrolla la existencia de una parte importante de los *akimel o'odham*, en las inmediaciones de la actual ciudad de Phoenix, en Arizona; otro importante sitio que se reconoce también como el centro de este laberinto es el cerro del Baboquívari, en lo alto del cual se encuentra la casa del Hermano Mayor. El símbolo del laberinto tiene una correspondencia con el territorio de los *tohono o'odham*, de tal manera que desde su centro en el Baboquivari, se extiende por el desierto y podemos decir hoy en día que el centro de este laberinto se encuentra en Arizona, pero sus círculos concéntricos que se expanden, abarcan lo que ahora es territorio mexicano y sonorense, esto tiene que ver con el sistema de rancherías en que este pueblo vivía, teniendo rancherías de verano y de invierno, como "pares" territoriales, de tal manera que en época de frío se asentaban.

Va'ak, territorios de lo sagrado en el desierto

> No era nuestra elección que ustedes, el gobierno de México y los Estados Unidos, vinieran a ocupar nuestras tierras y todo lo que es sagrado, pero como así se ha hecho, tienen que asumir la misma responsabilidad que nosotros sostenemos. Es por esta razón que hemos venido aquí, para darles a conocer estas responsabilidades, para que ustedes sepan

> cómo cumplir con ellas (Jesús Aguilla y Ángelo Mattia, mayores de la delegación vigida, septiembre 19-20 de 1991)[4] (Rasjbaum y Ortíz 1991).

Va'ak, también conocido como Quitovac, es un oasis en el desierto donde desde muy antiguos tiempos se asentaron distintos pobladores desde los primeros cazadores y recolectores, cuyas huellas se asocian a la captura de mamuts, mastodontes y otras especies de la megafauna, hasta los tiempos actuales y donde se relata la historia de *Ne:big*, una inmensa serpiente que impedía que la gente pudiera vivir en ese lugar, hasta que el Hermano Mayor la derrotó. Una de las ceremonias más importantes de los *o'dham* en México es la que se realiza cada año en la comunidad de *Va'ak*. En la laguna ancestral de Quitovac existía una gran serpiente que impedía a la gente vivir en ese lugar, después de muchos sufrimientos, los *o'odham* pidieron ayuda al Hermano Mayor quien luchó con la serpiente arrancándole sus corazones, los cuales entregó a la gente en memoria de esa lucha; de esta manera surge la ceremonia que se relaciona con el origen de la existencia de los *o'odham*.

En el año de 1991 una delegación de miembros de la nación *o'odham* acudió a la Ciudad de México, a las oficinas del INI para reclamar respeto para su territorio y tradiciones, señalando la importancia de sus antiguas historias que se manifiestan en profundos rituales en pleno verano, como el *ví:kita* en Quitovac, relacionado con la ceremonia de la *keijina* o danza del buro –un antiguo ritual de cacería que actualmente sólo sobrevive al norte de la frontera y en varias ocasiones se ha visto afectado por la presencia de drones y helicópteros de migración que atraviesan su territorio–. El hecho mismo de cruzar la frontera, se convierte también en una forma de cruzar los retos y senderos del laberinto sagrado del desierto: hoy en día para poder acudir a estas ceremonias, los mayores responsables de su realización, tienen que recorrer diversos sitios del desierto, en especial de la región de *Shuk Toak* (El Pinacate) para recolectar diversas plantas y llevar a cabo algunos rituales; sin embargo, la presencia de ranchos particulares, el establecimiento de la zona de reserva de la biósfera al centro de su territorio y la presencia de grupos delictivos en el área, dificulta la realización de estos procesos rituales previos a la celebración de la ceremonia, donde el territorio *o'odham* adquiere vida y sentido en el proceso ritual bajo el rayo del sol y al abrigo de la noche. Según la tradición oral, esta ceremonia formaba parte de un complejo ritual que integraba a otras comunidades al norte y sur de la actual frontera internacional; desafortunadamente desde hace largo tiempo casi todas estas ceremonias desaparecieron, manteniéndose aun la que se realiza en Quitovac, una comunidad que tuvo un gran desarrollo minero a

---

4 En 1991 integrantes de la nación *o'odham* fueron a la Ciudad de México para reclamar ante el Instituto Nacional Indigenista (INI) el respeto y la defensa de su territorio, sitios sagrados y ceremonias ancestrales (Expediente para la Protección de la Zona Sagrada de Quitovac, manuscrito INI, 1991 citado en *Diálogos con el territorio*, Barabas 2003: 150).

fines del siglo XIX y que representa uno de los últimos reductos de la ritualidad ancestral de este pueblo.

Desde la década de 1980 el hallazgo de unos huesos correspondientes a la osamenta de un mastodonte, fue asociada a la ceremonia que ahí se realiza, lo cual de alguna manera la revitalizó provocando eventualmente diversos conflictos relacionados con la explotación minera pues en las inmediaciones de Quitovac se estableció una de las primeras minas de origen canadiense, llamada Hecla, beneficiaria del tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá. A pesar de las protestas, diálogos y actos públicos, esta mina comenzó a trabajar en la región por varios años. Presentamos aquí un fragmento de una carta elaborada por las autoridades tradicionales y participantes en la ceremonia de Quitovac:

> En 1991, hace veintitrés años, los Líderes Ceremoniales O'odham que conducían la ceremonia Vigitha solicitaron protección del sitio ceremonial para evitar excavaciones arqueológicas y la remoción de objetos sagrados, para proteger y mantener la integridad de la única ceremonia de este tipo que queda en existencia en el mundo.
>
> Hoy, en esta fecha del 8 de diciembre de 2014, solicitamos nuevamente la protección del sitio ceremonial mediante un decreto de protección permanente. Ha habido una extensa invasión de los terrenos ceremoniales sagrados, incluida la laguna sagrada y las montañas cercanas que son parte integral de la ceremonia.[5]

Años después, durante el sexenio del gobernador Eduardo Bours hubo un intento promovido por el gobierno del estado para establecer un Centro de Acopio de Residuos Tóxicos Peligrosos (CEGYR) en las cercanías de Quitovac, donde diariamente llegarían al menos quince transportes diarios con este tipo de desechos –que en general no se producen en la región– provenientes de otros estados del país y del norte de la frontera. Gracias a la acción conjunta de miembros de la nación *o'odham*, gente de la ciudad de Sonoyta y del norte de la frontera se logró detener este proyecto que mostraba la falta de conocimiento y respeto acerca de la ecología y diversidad del desierto, visto como un espacio vacío. Como parte de su lucha de defensa, como en otras ocasiones semejantes, los *o'odham* realizan caminatas de protesta desde alguna de sus comunidades al norte de la frontera hasta el sitio donde acontece el conflicto que en ese momento les aqueja, caminando por el desierto, bloqueando temporalmente la carretera

5 Statement of the O'odham Ceremonial Leaders for Protection of the Vigitha Ceremony December 8, 2014 (Declaración de los Líderes Ceremoniales O'dham para la Protección de la Ceremonia del Vigitha, 8 de diciembre del 2014 [fotocopia]).

internacional, realizando cantos durante la noche y reuniones y pláticas para discutir estos problemas.

Los *o'odham* de muy distintas maneras han tenido que defender sus derechos territoriales apelando a distintas autoridades, como se expresa en el siguiente fragmento de una carta –alguno de los muchos documentos que han elaborado– emitida por sus representantes*:*

> Los recientes proyectos de desarrollo dentro de la comunidad han aumentado la amenaza a toda la integridad de la ceremonia del Vigitha. La mayoría de la población en Quitovac no es o'odham y no siguen el him:dag (modo adecuado de vivir), el estilo de vida o'odham. Hay diferentes consecuencias que ha tenido el desarrollo en Quitovac para las prácticas tradicionales o'odham. La reciente construcción de la carretera provocó el agotamiento de la laguna sagrada, debido al uso extensivo del agua para este proyecto. La construcción de la carretera también provocó la profanación de los cerros para extraer grava. La construcción de la carretera también atrajo a mas familias no o'odham a la comunidad de Quitovac. Un proyecto de construcción también condujo a la construcción de una cerca cerrada alrededor de la laguna sagrada y se erigieron edificios en la laguna y en los campamentos históricos o'odham, sin ninguna discusión con los líderes ceremoniales.[6]

Protesta en Wo'osan y la frontera internacional

Uno de los problemas que más ha afectado la existencia de los *o'odham* ha sido la imposición de la frontera en los últimos años –debido al narcotráfico, el tráfico de armas y dólares y el fenómeno de la migración, controlada también por grupos delictivos– así como su militarización y agudización de formas de control y vigilancia fronteriza al norte con uso de equipos militares y modernas tecnologías de vigilancia, afectando así la vida cotidiana de muchas comunidades en ambos lados de la frontera: invasión de sitios sagrados y sitios de recolección, además del problema de la violencia.

Una de las muchas comunidades afectadas fue la población de Chuwy Güsk, conocida como San Francisquito y donde desde principios del siglo XX se realizaba la fiesta de San Francisco Xavier cada cuatro de octubre, fiesta donde la música y danza del pascola –interpretada con guitarra y violín– era parte fundamental de

6 Statement of the O'odham Ceremonial Leaders for Protection of the Vigitha Ceremony December 8, 2014 (Declaración de los Líderes Ceremoniales O'dham para la Protección de la Ceremonia del Vigitha, 8 de diciembre del 2014 [fotocopia]).

la tradición además de la música festiva o *waila*, que se bailaba toda la noche. En el año 2015 la gente de la comunidad fue desalojada violentamente del lugar por parte de uno de los grupos sicarios de la zona, quienes desde la década de 1990 comenzaron a apropiarse de toda la región.

Foto 1. Protesta tohono o'odham contra el muro de la frontera, *Wo'osan*

Fuente: Alejandro Aguilar Zeleny [Fotógrafo]. La puerta de San Miguel, Altar, Sonora. 25 de marzo del 2017.

En el año 2017 las autoridades tradicionales de los *tohono o'odham* de México, con el apoyo de algunas autoridades y miembros de la nación *o'odham* asentados al norte de la frontera, realizaron una protesta pacífica en las inmediaciones de la comunidad de *Wo'osan,* donde se encuentra la "Puerta de San Miguel", uno de los sitios de cruce de la frontera que desde el siglo XIX se les reconocieron a los *o'odham* entre los acuerdos entre México y Estados Unidos. Es de mencionarse que durante el gobierno de Trump como presidente de Estados Unidos, dio inicio la construcción de un nuevo muro fronterizo para terminar con el fenómeno de la migración; en el caso del territorio *o'odham* esto significó, entre otras cosas, el tomar agua de uno de los oasis del desierto llamado Quitobaquita con especies endémicas para utilizar el vital líquido para las obras en construcción. En este contexto, los descendientes algunos de los colonos que han despojado ancestralmente a los *o'odham* de su territorio, decidieron cerrar el acceso a los

vehículos de los *o'odham* sellando la puerta de San Miguel, obligándolos así a dar grandes rodeos y viajar largas distancias para poder llegar a comunidades que en realidad están a corta distancia unos de otros:

> Después de 20 años de luchar por y con el O'odham para garantizar sus derechos humanos, el uso de dinamita para destruir un lugar de cementerio me tiene enfermo. Tenga en cuenta que el Congreso lo activó cuando rechazó todas las leyes de protección, para promover la militarización fronteriza en 2006 y todavía las apoyan (demócratas y republicanos) y ahora este cruel presidente las usa para destruir Quitobaquito, un oasis natural del desierto visitado por gentes de O'odham en su viaje de peregrinación y ceremonia de sal a pie hasta el Golfo de California. Todo esto para un muro, incluso cuando la Patrulla Fronteriza acepta sobornos del Cartel para contrabandear drogas y personas todos los días a pesar del muro (Blake Gentry Cherokee)[7].

La peregrinación por la sal y el despojo territorial

Entre las antiguas prácticas rituales de la gente del desierto, es de destacarse la ceremonia de la peregrinación por la sal, atravesando la región desértica de *Shuk Toak* (El Pinacate) que representaba un rito de paso para los jóvenes *o'odham*, que a principios del año debían realizar esta peregrinación desde sus distintas comunidades. Después de cruzar *Shuk Toak*, se adentraban en el desierto arenoso, territorio de los *hia'ced o'odham* y tenían que atravesar esta difícil parte de su región con el riesgo de perderse y morir de deshidratación entre las arenas. Desde mucho tiempo antes de la llegada de los españoles, los *o'odham* señalaron el "camino de la sal", una serie de veredas marcadas con piedras que conectaban a los viajeros con las distintas fuentes de aprovisionamiento de agua en el desierto, de tal manera que al ubicar alguno de estos senderos y seguirlo por algún tiempo, podían llegar con cierta facilidad a las salinas sagradas en la Bahía de Aldair, en las inmediaciones del Alto Delta del Golfo de California, donde obtenían la sal y después de ciertos rituales procedían a la colecta de la sal y a emprender el camino de regreso. Con la imposición y fortalecimiento de la frontera y la facilidad de obtener la sal en los comercios de los pueblos que surgían en su antiguo territorio, tanto en Sonora como en Arizona, la práctica de esta peregrinación fue desapareciendo paulatinamente.

A principios de la década de 1990, en el contexto de la elaboración de las propuestas para el reconocimiento de las regiones de *Shuk Toak*/El Pinacate y el Alto Delta del Golfo de California, los *o'odham* tuvieron la oportunidad

7 Carta de Blake Gentry a los *o'odham*, recuperado del muro de Amy Juan, mayo de 2017.

de participar en los diálogos, señalando la importancia y el valor sagrado de estos lugares en el contexto de su cultura con el fin de evitar malos manejos o afectaciones en su vida y pensamiento, es de mencionarse que ambas zonas de Reserva de la Biósfera fueron reconocidas de manera separada como unidades de protección independientes, dejando entre ambas zonas de reserva una área muy importante sin protección legal alguna, correspondiendo esta precisamente con la bahía y las salinas sagradas de los *o'odham*.

Años después, durante la administración del gobernador Bours y con fines turísticos y comerciales, se construyó la carretera costera, que conectaría las comunidades del golfo de California desde Guaymas hasta San Luis Río Colorado y Mexicali y atravesando precisamente las inmediaciones de la Bahía de Aldair y las salinas sagradas. Al enterarse del establecimiento de una mina de sal en este territorio sagrado, los *o'odham* manifestaron su desacuerdo con esta situación, llevando a cabo diversos actos de protesta, elaboración de cartas y documentos expresando su inconformidad y exigiendo respeto a sus sitios sagrados; todo lo cual fue minimizado por las autoridades estatales que han favorecido a los dueños de esta empresa y donde se hizo evidente de manera paradójica que el núcleo central –que une a dos Reservas de la Biósfera y donde desemboca el camino ancestral de la peregrinación por la sal– no resultan de relevancia para las autoridades estatales y federales que concedieron los permisos de explotación de este sitio, sin tomar en cuenta a los *o'odham*.

La vida antes tranquila y apacible de la gente del desierto viviendo en armonía con las condiciones climáticas de su territorio, se encuentra hoy llena de retos, peligros e incertidumbres debido a los beneficios y condiciones de vida de los que viven en Arizona. Desde inicios del siglo XXI se dieron procesos de incorporación a esta etnia mediante la venta de credenciales de identidad sin ningún valor legal ni reconocimiento por parte de ninguna autoridad en ambos lados de la frontera; sin embargo, este proceso incrementó los números de la población que hoy en día se reconoce como *o'odham*, *o'otham* o incluso pápago. La creación del Catálogo de Pueblos Indígenas (INPI 2023) por parte del gobierno federal a partir del 2022 es hoy en día otro elemento que interviene en esta situación y ahora además de los pueblos y comunidades tradicionales del desierto, hay gente en otros lugares –incluso en la ciudad de Hermosillo– que reclama su identidad y derechos étnicos, a pesar de no haber vivido realmente en el desierto.

Todas estas complejas situaciones donde se mezclan distintos conceptos de etnicidad y pertenencia al grupo y donde los desarrollos mineros y energéticos determinan la relación entre los *o'odham* y los *chúchika*, pone en riesgo la permanencia de la sociedad *o'odham* y la preservación de su identidad y rituales. Algunos miembros de la nación *o'odham* siguen defendiendo sus derechos

ancestrales mientras otros piensan en recibir beneficios por parte del gobierno al reconocerse como indígenas, el futuro de la gente del laberinto es incierto.

Esta isla no está regada con sangre: la resistencia *comcáac*

> Lo que ustedes no saben, es que la isla del Tiburón no está regada con perfume, está regada con la sangre de nuestros antepasados.
>
> Alfredo López †

Los comcáac, conocidos históricamente como seris, son una sociedad que por siglos ha vivido entre el mar y el desierto en la costa central de Sonora; su origen es desconocido y su lengua, el *qmiique itom,* se considera lengua única y se ha clasificado como *hokan*. Se sabe que llegaron a esta región en diferentes oleadas migratorias cruzando el golfo de California y manteniendo contacto también con las sociedades de la península de Baja California. Sus embarcaciones eran hechas de carrizo, en las cuales viajaban en grupos familiares aprovechando también las islas del golfo entre las cuales resalta *Taeojj* –la isla del Tiburón– que ha sido un bastión de su identidad y resistencia. Algo que se debe destacar en el caso de esta sociedad, es que desde antes de la llegada de los españoles a la región vivían principalmente de la pesca, la caza y la recolección de los frutos del mar y del desierto, entre los que se puede destacar el *xnois*, semilla de algas –*zoostera marina*– con las que elaboraban harina y alimentos o la pitaya, que proviene del cacto "Stenocereus Thurberi", que señala el inicio de un nuevo año entre los miembros de esta sociedad, durante el verano.

Hoy en día, a pesar de los avatares de su historia, siguen dependiendo en gran medida de la pesca, la caza y la recolección prácticas que, sin embargo, han sido refuncionalizadas con el paso del tiempo: pescan organizados en cooperativas y en embarcaciones de fibra de vidrio con motores de gasolina y diversas artes de pesca, protegiendo las especies marinas y vendiendo sus productores a diversos compradores. Con respecto a la cacería, de ser una actividad para la subsistencia, hoy en día manejan el turismo cinegético, basado en la caza del borrego cimarrón "ovis canadiensis mexicana" en la isla del Tiburón y con guías *comcáac*, capacitados en Estados Unidos como paraecólogos; subastan en Estados Unidos los permisos de caza y controlan un fideicomiso para la administración y distribución de los ingresos. En cuanto a la recolección, esta se orienta hoy en día a la elaboración de hermosas y muy cotizadas artesanías, como estilizadas esculturas en madera de palo fierro *olneya tesota* y para la preparación y venta de la medicina del desierto, con hierbas y bebidas medicinales.

Xepe camm (donde comenzó todo)[8]

Dentro del pensamiento *comcáac* existe un concepto conocido por los mayores como *xepe cam* término que significa "donde comenzó todo" y se refiere en principio al momento en que el primer *qmiquee* (persona) decidió entrar en el mar, aprender a conocerlo y comenzar a navegar, pues dentro de la lógica y memoria de este pueblo, el *hant comcáac* (territorio *comcáac*), surge debajo de la tierra traída por una tortuga gigante desde el fondo del mar: de un pequeño grano de arena salió *Taeojj*, la Isla del Tiburón y después el resto del mundo. Entre los miembros de esta sociedad el papel de los cantos tradicionales es muy importante y entre ellos los cantos dedicados al mar tienen múltiples funciones, al referir estrellas, remolinos, y mareas, por lo cual constituían de alguna manera mapas de navegación, ahora dispersos en la mente de algunos ancianos.

A su llegada a lo que es actualmente el territorio sonorense, ocuparon un territorio que fueron estableciendo entre las sociedades agrícolas de la región, como los *o'odham*, al norte y al este, el territorio ópata también al este y los *yoeme yaqui* hacia el sur, todos ellos pertenecientes a la familia lingüística yuto nahua. Al momento del contacto con los españoles, el territorio de este grupo abarcaba desde la región de Guaymas hacia el sur, hasta la región de Caborca al norte, San Miguel de Horcasitas al este, recibiendo también el beneficio de las crecientes del río de Sonora y río San Miguel, que desembocaban en el golfo donde estaban organizadas en distintas *issitaan* o bandas, cada una de las cuales se dividía en grupos familiares en territorios específicos y manteniendo distintas formas de intercambio entre las distintas bandas, una de las cuales fue conocida como *seris*, los que viven en la arena, término atribuido a la lengua yaqui y adoptado por españoles y mexicanos en el transcurso de la historia.

A pesar de los esfuerzos de misioneros y militares, los miembros de esta sociedad se resistieron a la evangelización y a ser ubicados en poblaciones permanentes y dedicarse a actividades como la agricultura, pues su forma de vida era semi nomádica y recorrían estacionalmente su territorio, siguiendo rutas de caza, buscando las fuentes de agua, o aprovechando los recursos del mar y el desierto, conociendo sus ciclos. De esta manera desarrollaron conocimientos astronómicos y mediante cantos configuraban mapas de navegación que daban cuenta de las distintas corrientes, los peligros de la neblina, entre otros temas, por lo que puede decirse que el golfo de California es parte de su territorio ancestral. Desde épocas tempranas, en diversas crónicas de misioneros, principalmente, se da cuenta de esta sociedad adaptada a las condiciones del desierto: se llevan a cabo intentos de evangelización y establecimiento en comunidades permanentes pero en general

8 Comunicación personal con el señor Emilio López en el Estero de Santa Rosa, territorio *comcáac*, en abril del 2018.

todos los esfuerzos fracasaron, pues los europeos no lograban comprender su forma de vida y su sentido de autonomía y libertad.

Tys Cyeno, el territorio defendió a los comcáac

En el año del 2020 y en el contexto de la pandemia, sucedió un hecho importante en la comprensión de la historia y cultura *comcáac* y es que en ese año se publicó la obra *Los comcáac: una historia narrativa*, escrito por un miembro de la comunidad quien en tres volúmenes narra la historia de los comcáac (Mellado 2020). Desde la perspectiva de su pueblo y en una voz colectiva que da cuenta de lo que ha representado la férrea defensa del territorio y la forma de vivir de los *comcáac*, dando sentido al sacrificio y lucha de los mayores, menciona la importancia del bosque espinoso, conocido como *Tis Cyeno* y da cuenta de las estrategias de defensa y aprovechamiento de las condiciones territoriales de este pueblo:

> En 1768, muchos de nosotros nos refugiamos en el gran bosque abundante y denso de árboles que los españoles llamaban palo fierro, mezquites y arbol uña de gato, eso lugar que nosotros llamamos Tis Cyeno.
>
> Éste era el bosque del desierto que teníamos en nuestro territorio, entre los ríos y la costa, desde Siete Cerros casi hasta el mar, aquel que los españoles llamaban Monte Tenuaje, ahí hasta doscientas casas tradicionales nuestras teníamos en el campamento de refugio. Ese mismo bosque será el que empezará poco a poco a dejar de existir por la de los invasores, algún día, dentro de poco menos de cien años empezarán y generaciones enteras de nosotros no conseguiremos ver este bosque fortaleza nuestro nunca más, sólo quedarán su nombre y su historia con nosotros. Ese bosque se sacrificará por nuestra tribu y al igual que muchos de nosotros Tis Cyeno dará su existencia por nuestra sobrevivencia (Mellado 2020 vol. I: 310).

A lo largo de su historia, los *comcáac* realizaron una lucha de resistencia refugiándose en el desierto o en las islas del golfo, mientras que de manera incesante nuevos pobladores, llegados de otras tierras se establecían en diversos sitios de su territorio ancestral. Para los españoles, primero, y después para los mexicanos las distintas bandas *hokan,* eran un problema constante y hubo distintos esfuerzos por exterminarlos: a muchas mujeres las enviaron hacia Guatemala, para acabar con este pueblo y aun a fines del siglo XIX y principios del siglo XX se les arrebatan sus hijos y eran distribuidos entre familias de Hermosillo. El último enfrentamiento armado entre el gobierno de Sonora y los llamados seris tuvo lugar en 1905, cuando una fuerza armada liderada por Rafael Yzábal, en aquel tiempo gobernador del estado, invadió la isla bajo el pretexto de la persecución

de un grupo de yaquis. Para esa época de principios del siglo XX, su territorio tradicional se había reducido de manera drástica y algunas de las bandas habían sido diezmadas o aniquiladas, como sucedió a los que vivían en la Isla de San Esteban, que fueron masacrados a fines del siglo XIX.

Ser comcáac

Como efecto de la invasión a la isla y los acontecimientos que ahí sucedieron, los que quedaban de las distintas *issiitaan* se establecieron de manera permanente en la Isla del Tiburón, abandonando la mayoría de su territorio continental y reconfigurando su identidad diversa en una sola. Según referencia de un miembro de este pueblo indígena llamado Arturo Morales Blanco[9], cuando se perdieron los distintos territorios de las diferentes bandas y al estar viviendo juntos miembros de los distintos grupos, ya no se podía saber fácilmente si pertenecían a un grupo o a otro, por lo que decían entonces que aunque no podían reconocer su origen; sabían que era parte de su gente, de tal manera que la palabra *comcáac* (*comca'ac, kun kaak*, entre otros) representa el proceso de fusión de una sola identidad que se va integrando con miembros de las distintas bandas originales.

En la década de 1920, poco a poco los cerca de doscientos sobrevivientes de esta antigua sociedad comienzan a regresar a tierras continentales y a establecerse en algunos de sus antiguos campamentos pesqueros para darse cuenta de que varios de ellos eran ya asentamientos de los *cöcsar* (blancos, mestizos). En las primeras décadas del siglo XX, el territorio comienza a ser reducido de manera drástica, limitándose prácticamente a la zona continental frente a la Isla del Tiburón y comienza su proceso de sedentarización, al asentarse en dos comunidades: *Socaiix* (Punta Chueca) y *Axöl Iboom* (Lugar de Almejas), conocido como El Desemboque; el primero perteneciente al municipio de Hermosillo y el segundo en el de Pitiquito.

Defensores del territorio comcáac

Desde los primeros años del nuevo milenio, los intentos de intervención y despojo del territorio, los recursos naturales y aspectos de su propia identidad se han seguido presentando de muy distintas maneras, como por ejemplo la invasión de sus zonas reservadas de pesca en las aguas del *Xepe Cosot* (Mar Estrecho) conocido como El Canal del Infiernillo por parte de pescadores mestizos de Bahía de Kino y de Puerto Libertad. También a mediados de siglo, se generó un importante movimiento cuando indebidamente se concedieron permisos de explotación minera dentro de

9 Comunicación personal de Arturo Morales Blanco, promotor cultural comcáac, celebración del año nuevo comcáac, 30 de junio de 2023, El Desemboque.

su territorio en un área conocida como La Peineta, que propició la creación de un movimiento denominado Defensores del Territorio Comcáac, con la participación de jóvenes mujeres y hombres, quienes lograron detener este proyecto. En ese mismo contexto se dio a conocer otro proyecto que se intentaba implementar en la isla del Tiburón, bastión de su identidad étnica denominado "Tiburón Agua y Electricidad, S.A. de C.V. Cortés-Proyecto de Desalación y Generación Eléctrica Mareomotriz",[10] que con la anuencia del gobierno del estado de Sonora, promovía el establecimiento de una serie de obras –desde turbinas a la entrada y salida canal del Infiernillo– para generar energía, plantas desaladoras, tratamiento de aguas y construcción para casas de los trabajadores de este proyecto, que desconocía los derechos territoriales de los *comcáac* y el marco legal que protege a la isla como una zona ecológica reservada.[11]

Otro elemento que ha interrumpido e intervenido en la vida tradicional y relación de los *comcáac* con su territorio tiene que ver con las actividades del narcotráfico pues las condiciones geográficas del desierto provocan que, tanto en el continente como en las islas del golfo de California, se realicen por medio de avionetas, en especial en la Isla del Tiburón, además del cruce de drogas a través de las aguas del canal del Infiernillo.

El neochamanismo y la ruta del otac

El turismo, en sus distintas expresiones, es también parte de un proceso de invasión del territorio *comcáac* y ha habido conflictos entre miembros de este pueblo y manejadores turísticos que llevan grupos de visitantes, haciendo negocio a nombre de las comunidades *comcáac*. De esta manera, se han desarrollado torneos de pesca en sitios sagrados e históricos de los *comcáac* donde muchos de sus guerreros fueron exterminados después de firmar la paz con los *cöcsar*. Desde principios del nuevo siglo se comenzó a desarrollar también entre los *comcáac* el turismo "chamánico", debido al descubrimiento de las cualidades de un sapo endémico de la región "bufo alvarius sp", conocido como *otac*, al cual se le atribuyen cualidades curativas, en especial contra el tratamiento de las adicciones y que ha dado como resultado que algunos miembros de la comunidad se presenten como curadores y guardianes del *otac*, mientras que otra parte rechaza esta práctica, señalando que no es tradicional.

La fama de este pequeño batracio ha dado lugar a viajes, encuentros místicos y recorridos por la Isla del Tiburón y algunos de los antiguos campamentos

10 https://www.facebook.com/p/Tibur%C3%B3n-Agua-y-Electricidad-SA-de-CV-100066491920691/?_rdr

11 https://www.facebook.com/watch/?v=1138415842940761

pesqueros. Según nos fue relatado por el señor Arturo Morales, dentro del pensamiento *comcáac* se dice que al final de la vida la gente sigue un camino por el desierto y al avanzar por él, los muertos se encuentran con una encrucijada, en la que se encuentra el sapo otac. Las personas que hicieron bien las cosas en su vida, se van por el camino izquierdo, mientras que las que actuaron mal, deben seguir el lado derecho; pero si se trata de una persona, un hombre que no tuvo mujer ni familia, corre el riesgo de encontrarse con el otac y tener relaciones con él, de tal manera que no sigue ninguno de los dos caminos y, por lo tanto, no llega a ningún lugar.[12] Es por eso que para parte de la población *comcáac* el uso y mística en torno a los efectos del consumo de "bufo alvarius" es algo que no es tradicional, sin embargo, ha abierto nuevos caminos hacia sus comunidades dando lugar a un turismo chamánico que descansa en los paisajes del desierto y la isla del tiburón, sin ver en sí el mundo de los *comcáac*.

Sin lugar a duda, el mundo *comcáac* está lleno de atractivos visto desde el mundo exterior, sin embargo, a pesar de su resistencia y capacidad de adaptación, la cultura y la sociedad *comcáac* se encuentran en fuerte riesgo debido al desplazamiento lingüístico, la injerencia de partidos políticos, la acción de grupos delictivos y la invasión turística con fines cinegéticos, chamánicos o de vuelta a la naturaleza que impactan la vida y las relaciones familiares en sus comunidades. Actualmente se está abriendo una nueva carretera desde la comunidad de Desemboque a la carretera que va a Puerto Libertad y se habla también de la construcción de una carretera que una ambas comunidades, pero esto es algo a lo que ellos mismos se habían opuesto a fin de evitar una apertura más profunda en su territorio. En los últimos años la implementación de un Plan de Justicia *comcáac*, que de alguna manera replica las políticas indigenistas de los años setenta, representa nuevos retos para esta sociedad que por siglos ha sabido vivir entre el mar y el desierto.

Los *o'ob,* los que se están yendo, como sus bosques

> Pues así se acabó este mundo, primero la primera gente comenzó a salir, salió aquella "gente de noche" Esa gente negra (túukeg o'ob) no conocía el sol, no veían el sol. Después este mundo se acabó todo, se terminó, todo quedó quemado. Nuestro Tata Dios lo quemó desde arriba (Escalante y Estrada 1993: 163).

Entre los estados de Sonora y Chihuahua se encuentra hoy en día el territorio *o'ob o pima*, llamados también *oichkama* y en esa región montañosa existen diversas cuevas donde se encuentran distintos entierros humanos, momificados

12 Comunicación personal Arturo Morales Blanco, Hermosillo, abril del 2022.

por las condiciones de estos lugares, que han sido relacionados con los *túukeg o'ob*, gente que murió en las cuevas y cuyo origen se relaciona de alguna manera con la gente del desierto y las migraciones históricas provocadas por el período Altitermal; en algunas de estas cuevas se encuentran también símbolos e imágenes rupestres que los *o'ob* vinculan con sus antepasados. Debido a la invasión de su territorio, sobre todo a lo largo del siglo XX, la gente de esta región fue perdiendo acceso y relación con algunas de estas cuevas, donde anteriormente algunos de ellos vivían y donde almacenaban también semillas de maíz y otros cultivos.

Desde finales del siglo XX muchas de estas cuevas del territorio pima han sido ocupadas temporal y sucesivamente por grupos delictivos, que además de refugiarse en estos lugares, ocultan drogas y armas; en otros momentos o épocas del año esas mismas cuevas han sido ocupadas por miembros del ejército nacional, además de que por años, viajeros, exploradores o gambusinos han removido las osamentas envueltas en petates, rompiendo las ollas que acompañaban las ofrendas funerarias, buscando tesoros inexistentes y destruyendo las evidencias arqueológicas. Desde mediados de los años noventa del siglo pasado, mediante el trabajo de distintas personas, se comenzaron a recuperar los símbolos rupestres de las cuevas, transportándolos a trabajos de bordado artesanal que de alguna manera han resignificado "el mensaje de las rocas", que se ha integrado así al simbolismo territorial *o'ob*.

En las regiones montañosas del municipio de Yécora en Sonora y los de Temósachi y Madera en Chihuahua, se encuentra el último reducto de los *o'ob*, conocidos históricamente como pimas bajos, que alguna vez fueron parte de una extensa sociedad, cuyos orígenes se remontan a las inmediaciones del río Gila y el río Colorado, en el estado de Arizona al norte de la frontera, donde actualmente viven los *akimel o'odham*, con quienes en la época actual pueden comunicarse con cierta facilidad pues si bien provienen del mismo origen etnolingüístico perteneciente a la familia yuto nahua, su distancia geográfica e histórica es muy grande y la mayor parte de su territorio ancestral está compuesto por diversas poblaciones mestizas, lo que desde hace mucho tiempo fue separando a los miembros de esta sociedad.

> La primera gente que estaba en este mundo no veía bien a nuestro padre Tata Dios, le daban de comer en un tenamazte caliente, esta gente no era buena. Muy al principio comenzaron a salir. Antes no había, Tata Dios así pensó acabar este mundo, destruirlo. Lo terminó todo, lo destruyó. Cuando él andaba todo estaba quemado, no había gente ya (Escalante y Estrada 1993: 178).

El término pima, que originalmente significa no, fue adoptado por los españoles como el nombre para designar a los miembros de esta sociedad que abarcaba un gran territorio, de la sierra hacia el desierto al norte (González 1977) cuando los españoles y en particular los misioneros, se percataron de las diferencias lingüísticas y culturales entre los miembros de esta sociedad: los clasificaron como pimas bajos, pimas altos y pápagos, términos con los que se encubrió y desmanteló la extensión territorial de los *o'ob*. Según se cuenta en parte de su tradición oral, los *o'ob* llegaron de lejanas tierras hacia su territorio actual huyendo de grandes catástrofes, como inundaciones y prolongadas sequías, que provocaron su diáspora desde las regiones del desierto hacia las montañas. Dentro de su tradición oral se da cuenta también de la existencia de una sociedad anterior a ellos conocidos como los *tukeg o'ob* o la gente negra, en referencia al hecho de que murieron incinerados cuando el mundo estaba ardiendo. Los *tukeg o'ob* se asocian a seres que fueron encontrados en las cuevas que se encuentran en su territorio.

> Estos pimas fueron clasificados conforme a su distribución geográfica por Sauer (1934), quien los distinguió en tres subgrupos principales: los ures, los nebomes y los yécoras. Los dos primeros subgrupos han desaparecido como etnias diferenciadas de los mestizos, mientras que los yécoras, ubicados en la zona limítrofe entre los estados de Sonora y Chihuahua en la Sierra Madre Occidental, han mantenido rasgos culturales que los siguen diferenciando de la población no indígena con la que conviven. Consideramos que en la actualidad el término de yécoras no es el más apropiado para denominar a este grupo de pimas, puesto que aun cuando su asentamiento más importante se encuentra en la comunidad de Maycoba, municipio de Yécora, Sonora, también tienen una fuerte presencia en Chihuahua, en la sección de Yepachi, perteneciente al municipio de Temósachi, y en la localidad de Mesa Blanca, en el municipio de Madera. Si a lo anterior le agregamos que éstos son los únicos pimas que quedan sobre el territorio mexicano, esa clasificación resulta obsoleta (Hope 2006: 6-7).

Por su ubicación geográfica, el territorio *o'ob o pima* bajo abarcaba las inmediaciones del antiguo presidio del *Pitic*, hoy llamado Hermosillo y capital del estado de Sonora hacia el este, subiendo hacia la sierra y abarcando poblaciones como San José de Pima, Tecoripa y Ónavas, del cual hablaremos más adelante. En el presente apartado nos referiremos particularmente a los *o'ob* de la región de Yécora y los de Yepachi, esta última en Chihuahua.

El yúmari, un ritual dedicado al maíz

Una de las ceremonias más importante para el pueblo *o'ob* ha sido por largo tiempo el *yúmari*, un ritual dedicado al maíz y donde los cantos y danzas del *yúmari* son de gran importancia, especialmente en lo que se refiera al papel que desempeñan las mujeres con esta danza pues su función es amacizar o darle fuerza a la tierra ya que refieren que al principio, la tierra estaba blandita, concepción que comparten de alguna manera con los *macurawe* o guarijío, que están hacia el sur de su territorio.

Los *o'ob*, como otros pueblos de la región, desarrollaron la agricultura y hasta la fecha siembran maíz y frijol y con el *yúmari,* agradecen también por las cosechas y las futuras siembras según pláticas de algunos de los mayores, personas que ya han fallecido, como Cristóbal Galavís y Onésimo Rodríguez de Maycoba, anteriormente se acostumbraba que algunas personas recorrieran su territorio y fueran de ranchería en ranchería juntando maíz y otros alimentos para preparar la ceremonia, de tal manera que en el contexto del ritual se recorría el territorio y se buscaba el intercambio y la unidad entre las distintas rancherías.

La ceremonia se debe realizar en el bosque, alejado de los pueblos y durante tres noches la gente convivía en paz, con los cantos interpretados por tres hombres, acompañados cada uno de ellos por una sonaja rellena de piedras de hormiguero; los cantos aluden a los seres de la naturaleza, en especial a los que viven de noche y el canto del cuervo llamaba la lluvia. Los pimas, como se conocía a los miembros de este grupo, tuvieron tanto la influencia de misioneros jesuitas y franciscanos, siendo bautizados por unos y otros; esta influencia se percibe en diversos aspectos de la ceremonia del *yúmari*, pero tiene mayor presencia en la fiesta de la semana santa, que se celebra hoy en día tanto en Maycoba, Sonora, como en Yepachi, Chihuahua. El altar que se hace para realizar la ceremonia representa en esencia el bosque en que habitan, donde las ramas del pino llaman a las nubes y con ellas a la lluvia, mientras que con las ramas y frutos del pinavete "Pseudotsuga menziesii" se conjura la llegada del granizo, que afecta a las cosechas; con las flores del sotol, que son manufacturadas por la gente, se evoca a las nubes blancas. De esta manera en el contexto del ritual, el altar, el patio ritual y las bebidas medicinales con las que se santiguan y esparcen a los cuatro rumbos, son elementos que resumen y representan el territorio de esta sociedad.

> Creo que para mí es muy importante eso, la fiesta yúmare, porque eso es lo que nos dejó dios, antepasado, cuando se creó el mundo.
>
> Nos dejó esa fiesta y actualmente la seguimos haciendo, pues, los pimas.
>
> Eso se hace, pues, para que llueva, eso se hace también para que toda la enfermedad se retire.

> Y se hace también para que la gente viva mejor, para que haiga bastante qué comer. Que se dé pues la planta, la siembra pues, el maíz, el frijol, la papa, la calabaza, el trigo, todo eso, ya ves que más antes todo eso se sembraba.
>
> Por eso se hace la fiesta, ¿no? Pues para bendecir eso. Pues el maíz es la comida de uno, porque también hay una cosa... que el maíz tiene su tiempo de sembrar, más o menos el 15 de mayo, para que ya en este tiempo ya esté así, como ése. Entonces el maíz [...] como ahí tenemos gente por las cuevas, entonces el 24 de junio tenemos que platicar con él y llevarle tesgüino allí donde ellos viven. Y después, ya llevando el tesgüino, pedir, decir ¡No!, pues que no caiga mucho granizo. Para eso tiene que platicar, es costumbre de nosotros los pimas, ya cuando se dé todo: la calabaza y la caña; hay que llevarle calabacita, hay que llevarle caña, hay que llevarle tesgüino, hay que llevarle flores de calabaza, ejotes, cuando ya haya, para que no caiga granizo, porque es el costumbre de nosotros, es el que significa. Testimonio de Alberto Vargas Castellanos (Aguilar y Quijada 2017: 41-42).

La resistencia pima frente a los apaches

Durante parte del siglo XIX y principios del siglo XX gran parte del territorio tradicional de los *o'ob* fue abandonado por la población blanca y mestiza debido al peligro que representaba por aquella época la presencia de los apaches desplazados de sus territorios al norte de la frontera y perseguidos también por la gente de Sonora y de Chihuahua. Sobre todo a finales del siglo antepasado, se recrudece la lucha contra los apaches, algunos de los cuales recorrían el territorio *o'ob* y como en el caso del territorio de los ópatas de alguna manera era compartido, los apaches acostumbraban acampar en los puntos más elevados de la sierra, mientras que estos pueblos se mantenían en las zonas bajas, cerca de ríos y arroyos y donde practicaban la agricultura. Una vez que los pimas lograron contener los embates de los apaches, la población blanca y mestiza en la región comenzó a incrementarse, especialmente en poblaciones como Tecoripa, San José de Pima, Ónavas, Tepoca, San Nicolás, Santa Rosa, Yécora y Maycoba. En la actualidad dentro del territorio pima, los miembros de este pueblo aun identifican en la serranía campamentos y círculos de piedra atribuidos a los apaches y a finales del siglo XX integrantes del pueblo apache de Arizona, hicieron un acto de paz con los pimas de Yécora y Yepachi.[13] También en esa época los *akimel*

13 En el año 2022 el Congreso del Estado reconoció la existencia de asentamientos de apaches lipanes en Nogales y los pimas de Ónavas: https://www.elsoldehermosillo.com.mx/local/lipan-apache-en-sonora-tras-larga-lucha-son-reconocidos-como-etnia-9620324.

o'odham o pimas altos, realizaron encuentros y comenzaron una nueva relación con los *o'ob* de Yepachi y de Maycoba, bajo el argumento de que sus mayores en el desierto les habían dicho que alguna vez se tendrían que encontrar con sus parientes al sur de la frontera (Comunicación personal, señor Marshall Sunna de Casa Grande, Arizona.)[14]

Los ranchos postizos

Aunque las condiciones de lejanía y las características de la sierra madre occidental, donde se ubica el territorio *o'ob*, pueden hacernos pensar en que esta era una región de refugio, concepto acuñado por el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, podemos decir que en realidad ya no existen regiones de refugio pues la globalidad y los efectos de la modernidad han impactado e invadido todas las zonas indígenas. En el caso de la región de los *o'ob*, algunos de los mayores hablan del surgimiento de los llamados "ranchos postizos", haciendo alusión a que antiguamente había muchos ranchos indígenas pero que estos fueron desapareciendo junto con sus dueños y familias, obligados a abandonar sus tierras; hecho que se mantuvo aun en la década de los años sesenta y setenta del siglo pasado, a pesar de que los ejidos pimas fueron creados en la década de los años sesenta. Es de hacerse notar que, como en el caso de otros pueblos indígenas de la región, como fue el caso del pueblo *yoreme mayo*, en la creación de los ejidos se incorporó gente ajena al pueblo indígena dentro de los ejidos, diluyendo de esta manera la unidad territorial y la identidad de algunas comunidades.

Cuando comenzamos a trabajar en esta región a mediados de la década de los años ochenta, había señas muy claras de discriminación y violencia racial, al grado de que, según nos informó una persona en nuestras primeras estancias en Maycoba, "una persona pima valía lo mismo que un becerro, pues esa es la cantidad que pagan, para que no los metan en la cárcel".

Aparte de la agricultura y la ganadería, desde los años setenta los pimas trabajan en el aserradero del ejido que era controlado por los *chabochis* y por largo tiempo el bosque en que han vivido por siglos comenzó a ser sistemáticamente deforestado, al grado de que en muchas regiones han desaparecido los inmensos pinos de otros tiempos y el bosque que les rodea es de pinos más jóvenes, en general; cuando los grandes árboles escasearon y por malos manejos se cerró el aserradero indígena, poco a poco se comenzaron a crear carboneras, las cuales

html#:~:text=La%20tribu%20Lipan%20Apache%2C%20asentada,asegur%C3%B3%20Joel%20Enrique%20Cabral%20Cruz.

14 Comunicación personal del señor Marshall Sunna, del pueblo *akimel o'odham*, Yepachic, 2015.

tradicionalmente operan sin mayor control, lo que resulta en el sacrificio de todo tipo de árboles, con la participación de pimas y mestizos en la destrucción de su propio bosque.

La carretera del progreso y el desarrollo

A finales de la década de 1980 las condiciones de vida de los *o'ob* eran muy precarias, la gente vivía en rancherías y sembraba maíz, frijol y otros cultivos, otra fuente de ingresos era el trabajo con los *chabochis* que se habían apropiado de sus antiguas tierras y era evidente el dominio que tenían sobre la gente y la región. Desde décadas anteriores, en la segunda mitad del siglo XX, las actividades del narcotráfico se habían comenzado a establecer en la región, principalmente con el cultivo de mariguana y posteriormente con el tráfico de cocaína; las condiciones de aislamiento de la sierra permitían el desarrollo de esta actividad en diversas partes, donde mediante avionetas sacaban las drogas y llevaban armas y dólares. Aun a fines de los años ochenta, esta actividad se llevaba a cabo de una manera relativamente discreta y sin ostentar el poder, como comenzó a suceder tiempo después, cuando las actividades del narcotráfico se incrementaron y comenzaron a surgir distintos grupos delictivos así como enfrentamientos entre unos y otros, con las autoridades municipales, estatales y del ejército.

Entre finales de los años ochenta y principios de los años noventa se abrió la carretera interestatal que conecta a Hermosillo con Chihuahua, precisamente en el contexto de la firma del Tratado de Libre Comercio y el inicio de la época neo liberal y con la apertura de la carretera las cosas cambiaron drásticamente para los *o'ob*, pues atraviesa todo su territorio y si bien ha generado mejoras en su vida y la atención por parte de algunas instituciones de gobierno, también es de mencionarse que la carretera le dio impulso a las actividades del narcotráfico, incrementándose de manera notable la violencia, donde hombres y mujeres han llevado la peor parte, ya que su territorio quedó entre dos grandes grupos delictivos, como son La Línea del cartel de Juárez, proveniente de Chihuahua y el cartel del Pacífico, desde Sinaloa. En este proceso al tráfico de enervantes ya mencionado, se incorpora el tráfico de metanfetaminas y la siembra de amapola; se incrementa el calibre y la potencia de los armamentos y se ha dado el caso de que grupos de hasta cien sicarios han tomado por asalto pueblos como Maycoba. Esta situación ha impactado dramáticamente la vida y unidad del pueblo *o'ob* de Sonora y Chihuahua pues por largas temporadas ninguno de los miembros de ambas comunidades se atreve a cruzar el estado vecino, por temor a represalias en cualquiera de ambas partes.

Con la minería tenemos todo

El sexenio del gobernador Padres (2009-2015), representante del Partido Acción Nacional (PAN) se caracterizó como una administración dedicada a establecer las bases para el desarrollo industrial con su política de manejo del agua, en la cual se generó la lucha y campañas de odio contra los yaquis, para el establecimiento de un acueducto desde el río yaqui hacia la capital del estado y la imposición de la construcción de la presa en el territorio *macurawe* o guarijío; podemos decir que no hubo acciones directas que afectaran particularmente al pueblo *o'ob*. El siguiente sexenio, de la gobernadora Claudia Pavlovich (2015-2021), representó el regreso al gobierno del partido revolucionario institucional y fue caracterizado entre otras cosas por la promoción e incentivación del desarrollo minero, cuya presencia se ha expandido en Sonora y otras partes del país bajo el lema de "Con la minería tenemos todo…".

Al percatarse de la inminente entrada de empresas mineras en el territorio *o'ob*, la preocupación de los *o'ob* se hizo presente pues desde hace algunos años empresas mineras han comenzado a trabajar en la región de Yepachi, en Chihuahua y se hablaba ya de la minería en el territorio sonorense de este pueblo, donde la preocupación de algunos miembros de la comunidad se debía a que algunos miembros del ejido no son indígenas y en su mayoría vivían fuera del territorio; al decir de las mujeres, la otra preocupación era que los hombres podrían firmar cualquier autorización sólo para tener dinero para poder beber alcohol, mientras que ellas no serían tomadas en cuenta.

Al informarnos sobre esta situación, junto con un misionero franciscano que por varios años ha trabajado de manera cercana con este y otros pueblos indígenas de la región, nos dimos cuenta de que al inicio del sexenio de la gobernadora Pavlovich se había integrado el Consejo Estatal de Minería, con la participación de la gobernadora representada por el Secretario de Economía y coordinada por la Dirección de Minería dependiente de esa Secretaría; además, participaban rectores de tres universidades estatales y la Asociación de Mineros de Sonora, integrada por las diversas empresas mineras en funciones en la entidad.

Como puede observarse, no existía ninguna representación de los derechos humanos y de manera muy particular, tampoco había presencia o relación directa con pueblos y comunidades indígenas que en varios casos serían los primeros afectados por la minería de carácter extractivista, que en los últimos años ha estado arrasando con cerros y bosques, acaparando agua y afectando de manera profunda la ecología en diferentes regiones. En aquel momento realizamos un recorrido por las distintas instancias del gobierno estatal y federal, ninguna de las cuales parecía preocuparse por el destino de los pueblos indígenas y sus territorios, bajo el argumento de la importancia y prioridad de las actividades

mineras y relacionadas con la producción de energía, ante los cuales los derechos territoriales de los indígenas parecen no existir.

En ese momento propusimos un protocolo de acción donde se comprometieran, el gobierno estatal y las empresas mineras, a informar claramente a los pueblos y comunidades acerca de los proyectos mineros que impactaran sus regiones, rechazando firmas individuales de autoridades tradicionales o comisariados ejidales, sin contar con el aval de las asambleas comunitarias y que se incorporara también de manera permanente la Comisión Estatal de Derechos Humanos en todo proceso minero que tuviera que ver con los pueblos indígenas, pero nada de esto sucedió y la minería sigue siendo una amenaza para el pueblo *o'ob* y su territorio.

Tal es la problemática de la región por efectos de la violencia y el control territorial de los sicarios, que incluso las empresas han sufrido del robo de oro y los intentos de extorsión y cobro de derecho de piso para trabajar en la región. Entre los escasos beneficios de esta actividad, se estableció en Sonora el Fondo Minero que representa la obligación de las empresas mineras a contribuir con el desarrollo regional, aminorando con recursos económicos el impacto de su actividad, lo que en la materia de los hechos significaba que las empresas mineras entregaban recursos para este fondo minero, el cual era entregado a las presidencias municipales, quienes decidían cómo se utilizarían estos recursos, los cuales por lo general se traducían en obras municipales en las cabeceras y no en las regiones directamente afectadas por esta actividad; como puede percibirse, los pueblos indígenas y sus territorios se ven más afectados que beneficiados por esta actividad.

En los últimos años se ha dado también una transformación en la forma de vida de los pimas, pues muchos hombres se han dedicado a trabajar en las minas, permaneciendo por varias semanas fuera de casa y enviando parte del salario a sus esposas, quienes se hacen responsables del cuidado de los hijos y del hogar, generando también cambios en el seno de la vida familiar y el abandono de comunidades y su cultura tradicional. Sin embargo, el incorporarse a esta actividad ofrece en términos generales mejores condiciones de vida y representa una alternativa al problema del narcotráfico y la presencia de los sicarios, término que se ha vuelto de uso cotidiano en esta y muchas otras regiones del país. Estos sicarios utilizan a menores de edad como "puntos", vigías que con unos binoculares y un radio de comunicación informan quienes atraviesan la región. En distintos momentos la violencia se agrava debido a secuestros y enfrentamientos entre distintos grupos que en ocasiones parecen verdaderas guerras con tiros de pistolas, uso de ametralladoras de altos calibres, vehículos blindados, granadas y lanza cohetes. Al platicar con la gente del pueblo *o'ob* y en su momento también con los *macurawe* acerca de estos violentos sucesos, nos hemos enterado de que los cadáveres de los sicarios asociados al cartel del pacífico con sede en Sinaloa,

son trasladado hasta sus lugares de origen, atravesando por caminos de terracería del territorio pima, hacia el territorio *macurawe*.

"Ahí viene otra carretera"

Las elecciones políticas del 2021 marcaron de nueva cuenta la salida del partido revolucionario del Palacio de Gobierno de Sonora y la entrada de un nuevo partido político en el poder estatal, con la victoria de Alfonso Durazo como gobernador del estado y con el apoyo nacional desde la presidencia de la república. Para el gobierno de la transformación el desarrollo minero resulta de gran importancia en especial luego de los hallazgos de litio en territorio sonorense, además de planes de desarrollo energético con la instalación de la más grande planta de energía solar en la región del desierto, la explotación del litio y otros minerales y el transporte de todos estos materiales, debido a los acuerdos internacionales firmados con Estados Unidos y Canadá.

En este contexto, desde principios de la administración estatal, se anunció la construcción de una nueva carretera en la región, la cual partirá del puerto pesquero de Guaymas atravesando de nueva cuenta el territorio pima para convertir la actual carretera de dos carriles en una de cuatro. En distintas ocasiones hemos tenido la oportunidad de hacer ver a los funcionarios actuales el hecho de que no se había informado debidamente al pueblo *o'ob* acerca de estas nuevas obras que representan nuevos cambios en su territorio y donde, como hemos señalado anteriormente, para el pueblo pima fueron más los efectos negativos, que los beneficios que la carretera les ha traído. Durante los años de la pandemia siguieron las pugnas entre grupos delictivos, afectando lo mismo a *chabochis* que a los *o'ob* y la violencia se ha hecho extrema y ser vinculado a cualquiera de los grupos de sicario, como tener algún número telefónico asociado a otro grupo, puede ser una sentencia de muerte. En años recientes la muerte de algunos de los cantores de la ceremonia del *yúmari* y de varios de los músicos tradicionales, parece poner en riesgo la permanencia de ceremonias como el *yúmari* y la celebración misma de las tradiciones de semana santa, se ven afectadas constantemente por la presencia de los sicarios y diversos asesinatos por "ajuste de cuentas".

Los sicarios o la presa: La *wahura* del pueblo *macurawe*

En la región sureste del estado de Sonora y suroeste del estado de Chihuahua se encuentra el territorio del pueblo *macurawe*, conocidos históricamente como guarijíos. Según se cuenta en la tradición oral de este pueblo, han tenido que luchar en varias ocasiones para poder establecerse y mantener su territorio, de esta manera tuvieron que vencer a una pareja de gigantes que se llevaban a los

niños para cocerlos como calabacitas; para vencer a los gigantes los invitaron a "magüechar" (limpiar el monte, para poder sembrar), ofreciéndoles comida para envenenarlos y acabar con ellos. Según cuentan, en otra ocasión tuvieron que vencer a la Wahura, una serpiente que hacía un gran ruido, provocando que soplara el viento con fuerza; la Wahura se llevaba a la gente que se acercaba al río. Con las enseñanzas de los maynates, gente sabia y de poder, pusieron una trampa a la serpiente y echándole grandes piedras calientes en sus fauces para que se hundiera y no volviera más. En otra historia se cuenta que un día el río se enojó con la gente y se fue muy lejos; la gente pidió ayuda a los maynates que durante tres noches persiguieron al río y le cantaron toda la noche hasta que en la última ocasión el río accedió a correr río abajo de nueva cuenta. Estas historias aún presentes en la memoria oral de este pueblo dan cuenta de su lucha por preservar su territorio y forma de vida, lo que les ha permitido sobrevivir como pueblo indígena hasta la época actual, a pesar del abandono y olvido en que se ha desenvuelto su existencia, prácticamente hasta la segunda mitad del siglo XX.

A la llegada de los españoles los guarijío, junto con pueblos como los chínipas y guazapares, conformaban sociedades agrícolas que cultivaban en pequeños campos de siembre en las laderas del río mayo, que baja desde las alturas de Chihuahua y desembocaba en el mar, atravesando también el territorio del pueblo yoreme mayo, con quien los *macurawe* han estado relacionados históricamente, pues según cuentan los mayores, tanto los *ra'lamuli* o tarahumaras, como los yoreme mayo, son como sus "tatitas". En la actualidad se reconoce la existencia de dos grandes pueblos: los warihó o guarojío de Chihuahua y los macurawe guarijío de Sonora, los primeros viviendo en región de barrancas y los segundos en el alto río mayo.

Actualmente y desde tiempos inmemoriales existen dos ceremonias que son de gran importancia en la vida del pueblo *macurawe* o guarijío, la primera de ellas es conocida como *tuguri, tuburi* y su realización se denomina la tugurada o tuburada, podemos decir que esencialmente es un rito de agradecimiento relacionado con el origen del mundo y del papel de las mujeres y los hombres en la existencia. Cuando una persona nace, adquiere el compromiso de realizar tres ceremonias de tugurada a lo largo de su existencia –en el caso de los hombres– mientras que las mujeres deben realizar cuatro ceremonias pues se dice que ellas tienen que agradecer más, debido al don de dar vida. Hay que aclarar que cuando se hace una de estas ceremonias, el ciclo se completa realizando otras dos de tal manera que, a lo largo de su vida, cada persona tenía que realizar varias ceremonias.

Los cantos y danzas del *tuguri* tienen que ver con su origen, cuando el mundo estaba todo mojado y la tierra estaba blandita, los maynates, cantadores y rezadores quisieron utilizar su canto pero no sucedió nada y cuando las mujeres comenzaron a danzar, entonces el mundo adquirió fuerza, al decir de la gente, "se

macizó la tierra". Es por esto que en la ceremonia del *tuguri* con el canto de los hombres y sobre todo con la danza de las mujeres, la tierra adquiere fuerza y se puede sembrar y hacer casa y todas las cosas crecen, es por ello que el poder vivir en su territorio es algo que tiene mucho que ver con las acciones de las mujeres.

Por su parte, la cava pisca es una ceremonia de carácter agrícola donde mediante cantos, danzas, rezos y juegos el mundo *macurawe* es reconstruido y reconstituido; en una mesa instalan un pequeño altar, el cual es rodeado con plantas de maíz, representando al *magüechic*; mediante este ceremonia agradecen por el ciclo agrícola, siendo precisamente el maíz uno de sus cultivos principales. Con los juegos de los danzantes de pascola y con música de arpa y de violines, en la ceremonia los *macurawe* reconstruyen su mundo y su existencia y a distintos seres de la naturaleza, algunos de los cuales quieren comerse sus cultivos, mientras que otros son amistosos. Las actividades del trabajo agrícola y del cuidado del ganado o la vaquería forman parte del ritual, lo mismo que la presencia de personajes como el lobo, el cuervo e incluso la representación de un obispo que manifiesta la alegría y sentido del humor de este pueblo, en la evocación y reconstitución de su territorio, el cual es traído a la comunidad mediante danzas, bromas y risas que dan sentido a la vida de este pueblo de la sierra.

Resistencia y desplazamiento territoriales

Los guarijío, como otros pueblos de la región fueron dominados por los españoles y correspondió a los misioneros jesuitas el llevar a cabo su evangelización, pero debido a la resistencia de los pueblos de la región, hubo un levantamiento armado que tuvo como resultado la muerte de dos misioneros y una fuerte represión militar que obligó a los guarijío a remontarse en la sierra, en las inmediaciones del territorio *ra'alamuli* o tarahumara. Con el paso del tiempo, una parte de los integrantes de esta sociedad regresó a su territorio original, relacionándose también con el pueblo yoreme mayo, razón por la cual dicen estar relacionados con ambos pueblos, lo que también dio lugar a variantes dialectales y procesos diferenciados entre ambos sectores de su población. El territorio guarijío tuvo gran importancia en la época colonial y épocas posteriores debido al desarrollo minero de la región, que tuvo como resultado el establecimiento de la próspera población de Álamos y al establecimiento de rutas de herradura entre Álamos en Sonora y Chínipas, en Chihuahua.

Para el caso de los guarijío de Sonora, la llegada a mediados del siglo XIX de dos hermanos de apellido Enríquez –provenientes de Sinaloa– al sur de Sonora dio lugar a un proceso de despojo territorial, que terminó por convertirlos en peones acasillados, viéndose obligados a sembrar a medias, poniendo ellos la fuerza de trabajo en lo que era su territorio ancestral y recibiendo semillas e insumos para

sobrevivir a lo largo del ciclo agrícola y haciendo cuentas con los patrones de los distintos ranchos que se fueron estableciendo en la región. De esta manera los guarijío quedaron atrapados con las deudas que nunca se terminaban de pagar, heredando los hijos las deudas de sus padres. Según testimonios de la gente, durante el siglo XX también comenzaron a llegar colonos provenientes del estado de Chihuahua, quienes se asentaron en su territorio, esta situación de dominio que se fortaleció durante el largo gobierno del presidente Porfirio Díaz, fue sostenida también por el llamado triunvirato sonorense integrado por los gobernadores Ramón Corral, Rafael Izabal y Luis Emeterio Torres, los mismos que fraguaron también la captura y deportación de miembros de la tribu yaqui, que seguían defendiendo su territorio, entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Puede decirse que prácticamente para el pueblo guarijío no existieron procesos tan importantes de México, como fueron la independencia y la revolución, ya que para la década de 1960 seguían viviendo prácticamente como en tiempos del porfiriato y a los guarijío no se les permitía fincar casas en sus antiguas tierras, a menos que trabajaran para los patrones que los habían despojado. Como se ha señalado, era común que los hijos heredaran las deudas de sus padres, según testimonios de la gente de la comunidad de Guajaray, en aquellos tiempos se daba la práctica de la "venta de apellidos" y si una familia quería adoptar el apellido Enríquez, debía pagar por ello el precio de una vaca, de esta manera se multiplicaron este y otros apellidos entre los miembros de este pueblo. A fines de la década de los sesenta y debido a que varios miembros de este pueblo se veían obligados a buscar trabajo fuera de su territorio, algunos de ellos supieron de los movimientos de lucha por la tierra y las dotaciones ejidales en los valles del mayo y del yaqui y comenzaron a organizarse para solicitar reconocimiento territorial y la creación de ejidos, provocando animadversión por parte de los caciques de la región, asociados a los grupos económicos de Álamos y Navojoa.

El movimiento guerrillero y la "cuenta nueva"

En la década de 1960 las críticas al sistema político y económico que se había impuesto en el país desde la segunda mitad del siglo XX, tuvo como resultado la aparición de diversos movimientos guerrilleros en diversas partes del país, responsables del ataque al cuartel militar de Madera el 23 de septiembre de 1965 de donde surge el movimiento 23 de Septiembre, en honor a esa fecha y que estuvo operando por la sierra entre Sonora y Chihuahua. Al ser perseguidos por el ejército y los caciques de esta región, los guerrilleros llegaron al territorio guarijío a principios de los años setenta, representando un momento político y social muy trascendente para esta región; los guerrilleros pensaban en obreros y campesinos y desconocían el mundo indígena del norte de México, mientras que los guarijíos habían quedado aislados por largo tiempo en su propio territorio, de

tal manera que la presencia de la guerrilla les permitió tomar conciencia de las injustas condiciones en que estaban sometidos.

Como parte de su lucha, los guerrilleros secuestraron a uno de los caciques de la región, logrando cobrar su rescate, lo que alertó al ejército y la policía de esta región. Tiempo después se intentó el secuestro de Agapito Enríquez, uno de los más importantes caciques de la región, quien junto con su hijo fue rodeado por miembros del movimiento armado; mientras el padre intentaba negociar con los guerrilleros, su hijo intentó defenderse, lo que tuvo como resultado la muerte de los dos. Debido a esta situación, los guerrilleros tomaron por asalto la comunidad de Burapaco donde se encontraba la casa del señor Enríquez, la cual fue desvalijada e incendiada, acción que tuvo como efecto desaparecer las deudas históricas de los guarijíos con esta familia, pero también significó para ellos la represión por parte de militares y policías judiciales, lo que sin embargo no desalentó que continuara la lucha por la tierra por parte de los guarijíos, a pesar de la muerte de los guerrilleros poco tiempo después.

En 1975 una comisión de miembros de este pueblo, alentados por un etnólogo de origen canadiense llamado Edmundo Faubert, que se integró al recién creado Centro Regional del Instituto de Antropología e Historia, acudieron a la Ciudad de México para denunciar las condiciones en que vivían y pedían se les regresara su territorio (Faubert 1975). Este hecho marca el inicio de la atención al pueblo guarijío por parte de la presidencia de la república y dio lugar a un revuelo al difundirse la noticia de que existía un pueblo indígena nuevo en el norte del país, lo que es un indicador del desconocimiento y abandono en que se tenía en general de la diversidad étnica en esta región.

A principios de la década de 1980, después de una larga lucha y la represión por parte de los grupos de poder del sur de Sonora, el gobierno de la república entrega a los miembros del pueblo guarijío los títulos de propiedad de su territorio tradicional, estableciendo la creación de dos ejidos e implementando programas de apoyo a través del instituto indigenista. Uno de los líderes de este movimiento, don José Zazueta llamó a este período la "Cuenta Nueva", señalando que era un momento importante para todos ellos con la seguridad territorial, la implementación de créditos para equipamiento y asesoría por parte de técnicos y especialistas, para promover su desarrollo.

La cuenta nueva del pueblo guarijío, que representaba la concreción de muchos anhelos y esperanzas, enfrentaba sin embargo varios retos, entre los que se puede mencionar las difíciles condiciones de su territorio con escasos espacios para la siembra, por lo que acostumbraban establecer sus *magüechics* (campos de siembra) en las faldas de los cerros, dependiendo de las crecientes del río mayo y las escasas lluvias de la región. Por las condiciones climáticas y las difíciles

condiciones para trabajar y producir, también tenían problemas para obtener y cubrir créditos del Banco Ejidal, posteriormente conocido como Banco Rural. El problema más grave, sin embargo, fue el establecimiento y expansión del narcotráfico en su territorio, actividad que se había venido desarrollando al menos desde la segunda mitad del siglo XX, primero con la siembra y tráfico de mariguana para después incorporar el tráfico de cocaína, actividades que utilizaban el territorio y la fuerza de trabajo de algunos miembros del pueblo guarijío, situación que es también bastante grave en la región *warihó* o guarojío de Chihuahua. Entre las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, los guarijío aprendieron a trabajar como ejidatarios, abrieron caminos entre las distintas comunidades, construyeron escuelas, corrales y potreros buscando vivir de la mejor manera así como conservar sus tradiciones, entre las que se destacan la ceremonia del *tuguri* y la fiesta de la *cava pisca*.

La presa Independencia, la nueva wahura del río Mayo

El año 2009 en Sonora está marcado por la tragedia, un incendio en una bodega del gobierno del estado durante el período del gobernador del PRI, Eduardo Bours, provocó el incendio de una guardería infantil, que tuvo como resultado la muerte de 49 niñas y niños y lesiones en otros más. Este hecho propició que el candidato de este partido perdiera las elecciones para la gubernatura del estado, la cual fue ganada por el PAN, quedando en manos del gobernador Guillermo Padrés, quien en su campaña había prometido implementar una política orientada al manejo del agua mediante el plan SonorAsí, lo que en el caso de los pueblos indígenas de Sonora, representó la decisión de construir un acueducto desde las aguas del río Yaqui para llevarlas para Hermosillo y la construcción de una presa que se establecería en las inmediaciones del territorio *macurawe*. En un primer momento, políticos, senadores, diputados y funcionarios de extracción priista aseguraron oponerse a este proyecto, sin embargo, cuando la construcción de la presa fue asignada a una empresa asociada al ex gobernador de Sonora y miembro del PRI, Manlio Fabio Beltrones, desapareció su oposición.

Durante la primera mitad de su gobierno, funcionarios panistas a nivel federal y estatal se pusieron a favor de este proyecto y en contra del pueblo guarijío, ofreciendo dinero y amenazando a la gente que se oponía a este proyecto. Los funcionarios de gobierno decían a los *macurawe* que tenían dos opciones: permitir la construcción de la presa o tolerar la presencia de los sicarios; de esta manera lograron obtener firmas ilegales de diversas autoridades tradicionales, que fueron removidas por las comunidades. Miembros del pueblo guarijío junto con algunos colegas antropólogos y antropólogas, abogados y otros especialistas, estuvimos trabajando junto con las autoridades tradicionales buscando los diálogos y caminos legales para la defensa del pueblo *macurawe* y su territorio, esto sucedía mientras

se desarrollaba la lucha de los yaquis en contra del Acueducto Independencia, que señalaremos más adelante.

A partir del año 2012 y con diversos amparos y campañas informativas, se logró el reconocimiento de los derechos del pueblo *macurawe* a una consulta libre, previa e informada, lo cual no se cumplió de manera cabal, sin embargo, se logró establecer una mesa técnica donde se expusieron los posibles beneficios e impactos negativos que la presa tendría para el pueblo *macurawe*. En el año 2015 se logró establecer un acuerdo para enmendar la situación, cosa que nunca se llevó a cabo, a pesar de que diversos jueces y tribunales federales daban razón a los guarijío. En las elecciones para el gobierno del estado, las denuncias y evidencias de corrupción por parte del gobierno de Padres se reflejaron en una nueva victoria del PRI; que regresó al poder y al eventual encarcelamiento del gobernador saliente.

Foto 2. Peregrinación del pueblo *macurawe*/guarijío por el río Mayo, en defensa de su territorio frente a la Presa Los Pilares.

Fuente: Alejandro Aguilar Zeleny. [Fotógrafo]. Sonora, 10 de marzo del 2017.

Con el regreso del viejo partido revolucionario al poder, se tendió un bloqueo en torno al territorio guarijío, agravado tiempo después por efecto de la pandemia, lo que permitió establecer las condiciones para dividir al pueblo guarijío e imponerles nuevas autoridades con base al reparto discrecional de recursos económicos. En los primeros años del gobierno de López Obrador, cuando se esperaba que la nueva administración finalmente detuviera este proyecto que nunca fue bien fundamentado técnica o legalmente, la presa Bicentenario fue inaugurada, de tal

manera que podemos decir que el gobierno del PAN inventó la presa, el gobierno del PRI la construyó y finalmente fue inaugurada por el gobierno de la Cuarta Transformación, a pesar de las protestas y reclamos del pueblo guarijío y de las determinaciones de jueces y tribunales que le daban la razón a los miembros de este pueblo.

Los macurawe están en Fundición: de las regiones de refugio, a las regiones sin refugio

Como ha sido señalado, ya desde la segunda mitad del siglo XX comienza a expandirse por el noroeste de México el fenómeno del narcotráfico, cuyas raíces se encuentran en la época de la segunda guerra mundial, cuando México y Estados Unidos acuerdan la siembra de amapola con fines médicos en el estado de Sinaloa, actividad que se mantuvo al término de la guerra y dando pauta a la formación de grupos delictivos que además de la amapola comenzaron a desarrollar el cultivo de la mariguana; eventualmente el tráfico de cocaína desde Colombia, hizo aún más compleja la situación de los pueblos de la sierra y el surgimiento de poderosos grupos delictivos, operando en territorios indígenas.

La violencia generada por el narcotráfico ha impactado definitivamente la vida de los pueblos indígenas del noroeste de México de muy distintas maneras: en las décadas de los años ochenta y noventa, se hablaba con cierta discreción de los narcos y sus actividades comenzaban a ser alabadas en la música de los corridos, es de mencionarse que en aquellos años en las regiones de la sierra los narcos no ostentaban su poder como sucede hoy en día. En las últimas décadas del siglo pasado y en lo que va del presente, surgieron grandes carteles delictivos y diversos grupos armados, poco a poco el tráfico de mariguana y cocaína se fue desplazando dando lugar a nuevos mercados con el incremento de sembradíos de amapola para obtener opio pero también con la incorporación de venta de metanfetaminas como el cristal y más recientemente, la elaboración y tráfico de fentanilo, actividades que han generado formas de violencia, incremento del poder de las armas y la corrupción entre distintos niveles de gobierno. Para el caso del pueblo *macurawe*, la labor de los grupos delictivos, la violencia hacia las mujeres, el asesinato de muchos hombres y otros graves problemas, se acentuaron para ellos debido a la decisión de construir la presa Bicentenario.

Toda esta situación de violencia y falta de respeto a sus formas de vida y su organización, ha provocado que en los últimos años diversas familias se hayan visto obligadas a abandonar su territorio tradicional, cosa que no habían tenido que hacer antes. Hoy en día los *macurawe* se han establecido en calidad de desplazados o refugiados en localidades como El Quiriego, donde ha sido difícil acomodarse y no han contado por mucho tiempo con las condiciones actuales

para mejorar sus condiciones de vida; también se han establecido en la localidad de Fundición, comisaría ejidal perteneciente al municipio de Navojoa. De igual manera, viven en las regiones agrícolas y maquiladoras de Navojoa, Ciudad Obregón y un lugar llamado La Atravesada en el municipio de Empalme, zona agrícola con la presencia de jornaleros agrícolas de Oaxaca, Guerrero, Chiapas y ahora miembros del pueblo *macurawe*, quienes también se han tenido que asentar en esta región controlada por grupos de sicarios que generan violencia e intentan incorporar a los más jóvenes en el consumo de drogas y participando como "puntos" (vigías) o "tiradores" (vendedores) y acosando también a las mujeres.

En Fundición varias familias se han refugiado buscando trabajo en campos agrícolas como jornaleros o trabajadores en maquilas y otras empresas. Las pocas familias que han logrado rentar alguna casa, se convierten en lugar de refugio para nuevos desplazados, todos los cuales recibieron promesas de progreso y desarrollo, beneficios que supuestamente les traería la presa y los proyectos productivos derivados de ella y que hasta la fecha no les han sido cumplidos cabalmente. Frente a toda esta grave situación, las familias desplazadas intentan organizarse y reclamar mejores condiciones de vida y como parte de ello, realizaron en 2021 y 2022 la ceremonia del *tuguri* como una manera de expresar su voluntad de no desaparecer.

El territorio en tiempos de justicia: *Yoemes* y *yoremes* bajo la rueda del desarrollo

> Los mayores que existieron en este mundo, de los que nosotros los jóvenes poco hemos escuchado y de los que se platica y se platicaba en aquellos tiempos, esos mayores eran los sures, ellos existieron en este mundo y se alimentaban de tallos, quelites, bledo y mezcal; sus mujeres hacían ollas y platos y los hombres se dedicaban a la recolección de plantas comestibles que después comerciaban, y también juntaban leña. Los sures no se vestían, sólo usaban taparrabos; tenían cabellos largos y además eran de corta estatura. Allá donde está una pitahaya, ahí es donde se reunieron los sures, ahí donde está un palo parado, es donde hablaban los sures (Aguilar y Trinidad 1994).

Los *surem* son los antepasados de los yaquis, dentro de su pensamiento mítico ellos tienen gran importancia pues son los primeros pobladores de la región y al enterarse, por el mensaje de un árbol parlante –que les fue traducido por una mujer llamada Yomomuli– que iba a llegar una gente nueva a la región, llevó a

una discusión entre ellos: unos rechazaban la llegada de esa gente nueva mientras que otros querían conocerlos. El resultado de dicha discusión es que la mitad de los *surem* decidieron convertirse en hormigas y en los seres del monte, enrollando la mitad del río Yaqui y llevándoselo bajo tierra, mientras que la otra mitad de los *surem* decidieron quedarse a esperar a aquella gente conservando la otra mitad del río, donde siempre había estado. Los que decidieron quedarse dejaron de vivir muchos años, aumentaron de estatura, los hombres perdieron sus largas barbas y así surgieron los yaquis. Según su pensamiento no llegaron de ninguna parte, lo cual da sentido y razón a su prolongada lucha de resistencia por conservar el territorio que han habitado por siglos, desarrollando la agricultura en las márgenes del río Yaqui, estableciendo diversas rancherías. El conjunto de relatos que forman parte de la tradición oral de los yaquis, hablan también la lucha entre el Chapulín Brujo y una inmensa serpiente, cuya muerte señala el límite norte de lo que sería el territorio yaqui.

En el noroeste de México es bastante conocido el hecho de que, a diferencia de otros pueblos de la región, los yaquis lograron contener el embate de los militares que quisieron conquistarlos. Los yaquis, conocedores de la presencia y conocimientos de los misioneros jesuitas, sólo aceptaron que ellos entraran en sus comunidades, siendo agrupados en ocho grandes pueblos que en gran medida se conservan hasta la fecha, dando forma así a lo que se conoce como el sistema de misiones y presidios del noroeste de México. La relación entre los yaquis y los misioneros fue determinante en la configuración de esta región pues fue a través de su esfuerzo y trabajo agrícola que lograron desarrollarse otras misiones, tanto al norte de la región de Sonora, como en la península de Baja California. Hasta la época actual la cultura, religiosidad, ritualidad y simbolismo de los *yoeme* yaqui –que es la manera en que se autonombran– representa la integración de su cosmovisión con las enseñanzas religiosas de los misioneros y la refuncionalización de estas, después de la expulsión de los jesuitas de la Nueva España.

Aniabailutek: hasta donde llegue el río…

Según cuentan las crónicas de la época, en el primer encuentro entre los yaquis y los españoles, estos llegaron al territorio indígena diciendo que venían en plan amistoso; uno de los líderes de este grupo, ataviado de manera especial les gritaba su nombre, señalando que esas eran sus tierras. *¡Aniabailutek!* es la palabra que repetía, mientras con su arco trazaba una línea frente a los españoles; mediante un traductor del pueblo mayo, les respondió a los conquistadores que para permitirles pasar tendrían que soltar sus armas y dejarse amarrar de las manos, para no tener problemas. Ante ello los españoles dispararon sus armas, esperando lograr el mismo efecto de miedo y sorpresa que otros pueblos habían enfrentado desde que comenzó la invasión europea, sin embargo, los yaquis ya estaban

enterados del poder de sus armas y a pesar de la sorpresa, lograron derrotar en tres ocasiones los embates de los militares, conteniendo así el avance hispano.

En épocas recientes, platicando con Anabela Carlón, abogada yaqui y defensora de los derechos de su gente, su territorio y recursos naturales, reflexionaba ella sobre el nombre atribuido a este héroe de la Tribu Yaqui,[15] decía esta valiente mujer:

> Yo creo que los españoles entendieron mal en aquel momento y pensaban que el líder de nosotros, les decía su nombre, para indicarles que era el jefe de los yaquis. Creo que lo que en realidad este señor les decía era otra cosa: Ania baai lutek, señalando al río, entonces pienso que les estaba diciendo hasta donde llegue el río nos pertenece, les estaba señalando cual era desde entonces nuestro territorio.[16]

Pensado de esta manera, la palabra y el gesto de aquel líder histórico adquiere otro sentido, no era que gritara su nombre, sino que expresaba una conciencia territorial que hasta la fecha los yaquis siguen reivindicando y es que, por un tiempo muy largo, desde la época de la conquista y a pesar de ciertos períodos de paz, constantemente han tenido que defender su territorio y existencia con una guerra de resistencia desde la época colonial en el período de la Independencia y hasta el gobierno del general Lázaro Cárdenas, en la década de 1930.

Uno de los períodos más terribles de la prolongada lucha de resistencia fue durante el Porfiriato, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, con el triunvirato de los gobernadores Rafael Yzabal, Luis Emeterio Torres y Ramón Corral, periodo en que se desarrollaba una guerra de exterminio que desembocó en la captura y deportación de cientos de familias yaquis, tanto los que habitaban en su territorio tradicional como los que vivían en lugares como Hermosillo, San Miguel de Horcasitas y otras zonas agrícolas en las inmediaciones del río de Sonora y río San Miguel. Los yaquis fueron deportados y tratados como esclavos en la península de Yucatán, Oaxaca, Veracruz y otros lugares; a principios del siglo XX era común encontrar gente yaqui colgada de los árboles, aunque fueran yaquis pacíficos alejados del contexto de la guerra de exterminio de la que fueron víctimas.

Durante la Revolución Mexicana, los yaquis y los mayos participaron en la lucha bajo las órdenes del general Álvaro Obregón quien prometió devolverles su territorio al fin de la guerra, cosa que no les cumplió, permitiendo que siguieran siendo despojados de su territorio, por el interés en el control de las aguas del

---

15 Es de señalarse que utilizamos el término "tribu" porque esa es la manera en que los yaquis se reconocen a sí mismos, no como indígenas o pueblos originarios. El reivindicar este término tiene que ver precisamente con su férrea defensa de su territorio y forma de vida.

16 Comunicación personal, Anabela Carlón Flores, Museo de Sonora, 2020.

río y las ricas y productivas tierras de los yaquis. Al término de la revolución, los yaquis siguieron luchando por su territorio y no fue sino hasta el período del general Lázaro Cárdenas que se realizaron los acuerdos de paz, que significaron el reconocimiento de su territorio tradicional y el respeto a su forma de gobierno y organización, a cambio de ceder la mitad de las aguas del río yaqui para los colonos "yoris" (no indígenas). De alguna manera, en la conciencia yaqui pesó el acuerdo ancestral entre los *surem* y sus propios antepasados, al dividir las aguas del río antes de la llegada de los españoles (Figueroa 1994, Moctezuma 2001, Padilla 1995 y 2018).

Después de los acuerdos con el presidente Cárdenas, comenzó para los yaquis un proceso de estabilidad y desarrollo que sin embargo representó también un control económico y productivo para los miembros de la Tribu, mediante el cambio en los cultivos y en lugar de sembrar maíz, frijol y otros cultivos tradicionales, se implementó la siembra de trigo, principalmente, y se generó el desarrollo de la agroindustria, de tal manera que los yaquis conservaron su territorio pero perdieron su autonomía productiva, lo que al paso de los años llevó al problema del rentismo de la tierra, para que fueran trabajadas por los yoris. Entre la década de los años treinta y hasta los años setenta, puede hablarse de cierta tranquilidad en el territorio yaqui y durante los gobiernos populistas de Luis Echeverría y José López Portillo, mediante políticas indigenistas y populistas, se fortaleció el apoyo y reconocimiento a los yaquis y su forma de gobierno, basada en Ocho Pueblos Tradicionales, con sus gobernadores y autoridades en cada uno de ellos y reuniéndose cada domingo bajo las ramadas tradicionales, expresión viva de la naturaleza y centro político y religioso de los yaquis.

El efecto Solidaridad y el gobierno tradicional yaqui

La dudosa llegada al gobierno del presidente Salinas de Gortari tuvo como efecto el inicio de la época neoliberal en México, en ese momento, según lo declaró el antropólogo Salomón Nahmad, durante la firma del Plan de Justicia de la Tribu Yaqui, los yaquis, junto con antropólogos como el propio Nahmad y otros especialistas, habían elaborado un Plan Integral del Desarrollo de la Tribu Yaqui que operó sólo de nombre en la región y fue suplantado por las acciones del Programa Nacional de Solidaridad, a través del cual se comenzó a operar una división entre las autoridades y comunidades yaquis al dotar discrecionalmente de recursos a diferentes grupos y comunidades entre los yaquis. Se puede decir que desde la década de 1990 se comenzaron a generar acciones para debilitar y dividir la unidad de los ocho pueblos. A diferencia de lo que había sucedido con los gobiernos estatales anteriores, en ese mismo período se establece un distanciamiento más profundo entre el gobierno del estado hacia los yaquis, cuando tradicionalmente habían sido tratados de una manera más igualitaria en

cuanto a su investidura, como representantes de un gobierno indígena. En años posteriores, durante el sexenio de Ernesto Zedillo y a instancias de los grupos de poder de la región de Cajeme y Ciudad Obregón, se determinó la expropiación de una parte del territorio de los yaquis conocido como La Cuchilla, acto frente al cual se negaron los yaquis al no utilizar los recursos con que se pretendía comprar su territorio.

La guerra del agua y la resistencia yaqui

Las desatinadas políticas del gobierno sonorense bajo la autoridad de Eduardo Bours y el trágico incendio de la guardería ABC, provocaron la salida del PRI del gobierno del estado y la llegada del PAN al gobierno a cargo de Guillermo Padres quien, como fue señalado en el caso de los *macurawe*, implementó un plan de manejo del agua, donde uno de sus proyectos más ambiciosos fue el del establecimiento del Acueducto Independencia, lo que convirtió dicho sexenio en el sexenio de la guerra del agua, donde en el fondo se oponían los grupos económicos y políticos del valle del yaqui Cajeme y Ciudad Obregón, frente a los de Hermosillo y una parte de sus pobladores. Esta situación provocó tomas de carreteras, enfrentamientos, campañas de odio y los esfuerzos para dividir a las autoridades yaquis, lo que dio como resultado la aparición de "gobernadores duales", que no emanaban de la iglesia, sino de intereses externos.

La oposición al Acueducto generó protestas y muestras de solidaridad y también dio lugar a la elaboración de peritajes antropológicos, en el proceso de los cuales y de manera tramposa, se acusó al INAH y a sus investigadores de señalar la inexistencia de la propia Tribu Yaqui, a pesar de que los estudios y peritajes señalaban las irregularidades de este proceso y el injusto encarcelamiento de algunos de sus líderes. Si bien jueces y tribunales reconocieron el derecho de los yaquis y la ilegalidad del proceso, el Acueducto se construyó y hasta la fecha funciona de manera ilegal, a pesar de las sentencias de los tribunales. Poco después del término de su sexenio el gobernador Padres fue encarcelado por manejos indebidos, sin embargo, el acueducto funciona irregularmente.

Los yaquis de Loma de Bácum y la serpiente negra: el gasoducto Sempra

Poco tiempo después del inicio de la administración de la gobernadora Claudia Pavlovich, se anunció el inicio de las obras de construcción de un gasoducto de la empresa Sempra que atravesaría el territorio yaqui con la anuencia de sus gobernadores tradicionales, noticia que dejó consternada a mucha gente, sobre todo después de los seis años de lucha contra el despojo de las aguas del río

yaqui; rumores de corrupción y manejo de dinero afectaban la imagen de los yaquis. Sólo uno de los pueblos tradicionales, Loma de Bácum, se negó a aceptar el gasoducto, lo cual dio lugar a nuevas divisiones y discusiones entre los pueblos yaquis pues la mayoría de las autoridades presionaban al gobierno y la gente de Loma de Bácum, para que firmaran el permiso. En lugar de ello, la gente del pueblo y, en especial las mujeres, se decidieron a desmantelar parte de la tubería que pretendía invadir su territorio, siendo objeto de amenazas de cárcel y nuevas ofertas de dinero y amenazas para obligarlos a firmar el acuerdo que permitiera continuar con los trabajos del gasoducto.

La situación se puso muy tensa y comenzaron a aparecer bloqueos en la carretera con diferentes grupos de distintos pueblos pidiendo dinero por el derecho de paso por el territorio yaqui, señalando que nunca se les pidió permiso para construir la carretera; la gente de Loma de Bácum declaraba con orgullo que ellos no le piden dinero a los yoris. El día 18 de mayo del 2018, autoridades y gente de los otros siete pueblos tradicionales hicieron acto de presencia en el pueblo de Loma de Bácum en un nuevo intento de convencerlos de firmar y la amenaza de desconocer a sus autoridades y poner un gobierno apócrifo, intentando para ello tomar la Guardia Tradicional, al verse amenazados en su tranquilidad y autonomía. Gente del pueblo prendió fuego a los vehículos de los invasores y se dio un enfrentamiento armado que tuvo como resultado la muerte de uno de los yaquis de otro pueblo, lo cual a su vez tuvo como efecto la acusación y encarcelamiento de yaquis, uno de los cuales sigue preso, aunque se ha demostrado que no tuvo nada que ver en el enfrentamiento.

La tribu yaqui en tiempos de justicia

Las elecciones del 2018 marcaron la salida del PRI del gobierno de la república y la entrada de MORENA a la presidencia, como parte de este proceso de cambio, se reformó a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y se reconstituyó el Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI), que de alguna manera replica las acciones emprendidas en la década de los años setenta con el indigenismo y el populismo. Entre las primeras instrucciones desde la presidencia se detuvieron totalmente (al menos durante este sexenio) las actividades del gasoducto, sin cancelarlo totalmente.

Después de las consultas a los indígenas para el funcionamiento del INPI y por decisión de la propia presidencia de la república, se dio inicio a los trabajos para el desarrollo del Plan de Justicia Yaqui, con la participación de los gobiernos tradicionales y duales de la Tribu, labor que llevó tres años de trabajos y reuniones, donde se habló de la restitución de tierras a los yaquis, sin que quedara resuelto el problema del sitio llamado La Cuchilla. También se reformó el Distrito 018 que

será manejado por los yaquis, para lo cual se están realizando diversas obras que, entre otras cosas, significa la construcción de un nuevo acueducto, esta vez para los miembros de la propia tribu yaqui, junto con muchas obras de infraestructura, servicios y vivienda, que es la interpretación de lo que significa el concepto de justicia, aplicado a los pueblos indígenas.

Como en otras regiones de Sonora y del país, los yaquis no se encuentran libres tampoco de los efectos del narcotráfico y la cada vez más dominante presencia de los sicarios en distintas regiones y las pugnas y luchas armadas entre ellos, que han tomado como escenario de sus actividades el territorio yaqui, sembrando violencia y muerte entre las comunidades de este pueblo que sigue luchando por sus derechos.

El pueblo yoreme mayo y su lucha territorial

Según cuenta una antigua historia en las regiones del actual estado de Sinaloa, vivían los *yoremes* y algunos de ellos recibieron la indicación de migrar hacia el norte, buscando la primera orilla de un río, donde debían establecerse; este lugar era conocido como "mayoam" aludiendo a la ribera del río, es por eso que los miembros de este grupo han sido conocidos como mayos; en la época reciente han reclamado ser reconocidos como yoreme mayo.

Si bien la historia de yaquis y mayos es semejante, estos últimos no lograron contener la entrada de los españoles y por la generosidad de las aguas del río mayo y las tierras de este pueblo, rápidamente surgieron varios pueblos y comunidades con población hispana y mexicana, a partir de la independencia. Debido a la acción de los misioneros primero y después debido a la presencia de colonos, el desarrollo minero en la región serrana, el territorio mayo se diluyó de alguna forma y en varios casos los indígenas terminaron por abandonar sus antiguos poblados. Al igual que otros pueblos indígenas realizaron diversos levantamientos armados, resistiendo el despojo territorial, pero para la época del porfiriato, puede decirse que habían sido dominados por los yoris.

Es por esta razón que junto con los yaquis, los mayos participaron en la Revolución bajo la promesa de que les restituirían sus tierras, lo que como en el caso de los yaquis no sucedió sino hasta el período cardenista, sin embargo, a diferencia de lo que sucedió con los yaquis que lograron mantener la propiedad comunal. En el caso de los mayos se les dotó de tierras ejidales, con la salvedad de que en cada ejido se incorporó también a gente *yori* y ningún ejido mayo era nombrado con ese idioma. Además de esto, como sucedió en otras partes del país, se restringió el uso de las lenguas maternas en las escuelas, lo que en el caso mayo, fue determinante en dar inicio a procesos de desplazamiento lingüístico

que profundizaron procesos de mestizaje en la región. Es por esto que se ha señalado que la identidad y unidad del pueblo *yoreme* mayo se ha mantenido especialmente a través de la vida ritual, las peregrinaciones y encuentros en el contexto de las fiestas religiosas.

En los últimos años, sobre todo después de la aparición de la alternancia política y la creación de nombramientos y cargo como el de regidor étnico, el pueblo *yoreme* vive frente a una crisis y lucha por la autoridad, donde intervienen partidos políticos, intereses económicos y la intervención misma de grupos delictivos que controlan diversas regiones y comunidades. Desde fines del siglo XIX pierde peso y representatividad su gobierno tradicional, como en el caso yaqui, basado en una estructura de Ocho Pueblos. Debido a esto, en el momento en que se ha intentado construir un Plan de Justicia Mayo, ha sido difícil pues varía el número de gente que se reconoce como gobernadores, cargo que por muchos es desconocido, señalando que la verdadera autoridad son los *cobanaros*, emanados de la iglesia.

Foto 3. Recuperación del territorio Mayo.
Reunión del Plan de Justicia Yoreme Mayo.

Fuente: Alejandro Aguilar Zeleny. [Fotógrafo]. Etchojoa, Sonora, 25 de julio del 2023.

En el contexto de la construcción de un plan de justicia *yoreme,* ha resultado complejo el establecimiento de acuerdos entre el gobierno federal y el estatal con las distintas autoridades que reclaman su reconocimiento. A fines del 2023 y principios del 2024, a través del INPI se han tenido reuniones para analizar la entrega de tierras a los *yoremes* para restituir una parte al menos de su territorio tradicional. Para ello les han ofrecido analizar diversos predios reconocidos como "terrenos nacionales", a lo que los *yoremes* han señalado que, desde la montaña hasta el mar, bajando por las inmediaciones del río Mayo, todos son originalmente terrenos *yoremes* y no de la nación mexicana. Como parte de los acuerdos que se han venido estableciendo, se ha señalado que se pedirá la restitución de diversas tierras pero que estas no serán entregadas a los *yoremes* que vivan cerca de ahí y ya tengan sus propias tierras argumentando que, en esos casos, las tierras se dotarán a gente desposeída para que se establezcan ahí, sean o no agricultores. Este acuerdo resulta complicado en especial debido al Catálogo de Pueblos Indígenas (INPI 2023) y el derecho de autoadscripción con el cual se corre el riesgo de entregar tierras a gente que en realidad no pertenece a este pueblo.

Conclusión

A lo largo de las páginas anteriores hemos intentado ofrecer una panorámica del complejo contexto en que se desenvuelve la vida de pueblos y comunidades indígenas en una parte del noroeste de México y de los retos que tanto los propios pueblos como los estudios antropológicos afrontan para poder asegurar de alguna manera la permanencia de estas sociedades y el respeto de sus derechos, ya que todos y cada uno de los pueblos indígenas que viven en Sonora se encuentran amenazados por megaproyectos, mineras, deforestación, despojo territorial y de sus recursos, intervención en sus formas de gobierno y violencia por parte de los grupos delictivos.

Las antiguas rutas de peregrinación, como el Camino de la sal de los *o'odham* en el desierto o la narrativa que habla de monstruos y serpientes, como la Wahura de los *macurawe* y la lucha por el río, siguen vivas en la conciencia de los pueblos del noroeste pero ahora se habla de otro tipo de monstruos, como los proyectos mineros que desgajan la tierra y contaminan el agua o el saqueo de los bosques y humedales que representan el riesgo de la pérdida del territorio cotidiano y sagrado que han posibilitado su existencia por siglos. Estos son nuevos peligros y amenazas para su existencia y forma de vida que están en la conciencia de los pueblos del desierto, la costa, los valles y la sierra. A pesar de todo ello, en las distintas regiones indígenas de Sonora y el norte de México se conservan tradiciones, rituales, fiestas y ceremonias en los que se sigue expresando su cosmovisión y su conocimiento y relación con el territorio. En los tiempos actuales en que se habla de justicia, no todos los pueblos han sido considerados dentro

de este proceso y se corre el riesgo de confundir la justicia con el desarrollo, un desarrollo que aún no logra comprender del todo la profundidad, grandeza y enseñanzas de los pueblos originarios.

Cheriwema
("gracias" en lengua guarijío)

Referencias bibliográficas

Aguilar, Alejandro, INAH Sonora. 2020. *Protesta pacífica tohono o´odham en wo´osan, Puerta de San Miguel, contra el muro fronterizo* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=bF7MLdJn-dE.

Aguilar, Alejandro y Buitimea, Gildardo. 2019. *Memoria macurawe. Páginas para la historia del pueblo macurawe (guarijío) de Sonora*. México: Programa de Desarrollo Cultural Regional Yoreme-Secretaría de Cultura-Instituto Sonorense de Cultura.

Aguilar, Alejandro y Quijada, César. 2017. "[...]es que tenemos gente ahí". Cuevas rituales y funerarias entre los o'ob / oichkama de Sonora y Chihuahua. *Diario De Campo*. 3: 33-47. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/13317.

_____. 1993. *Los sitios sagrados de los o'odham*. México: Informe correspondiente al primer recorrido por el territorio de los O'odham en México, 3, 4 y 5 de febrero de 1993.

Aguilar, Gerardo y Trinidad, Ruíz María. 1994. "Surem, el origen de un pueblo." En: *Tres procesos de Lucha por la sobrevivencia de la tribu yaqui: Testimonios*. México: Dirección General de Culturas Populares.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1991. *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en meztizoamérica*. vol. 9. Veracruz: UV-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE.

Barabas, Alicia (coord.). 2003. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. 3 volúmenes. México: INAH.

Cámara, Fernando. 1961. *Guarijíos. Planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología*. CAPFCE. [Inédito].

Comité Técnico Comunitario de Pozas de Arvizu. 2019. *Protocolo comunitario Biocultural, Pozas de Arvizu*. Sonora: GEF-PNUD-RITA. https://absch.cbd.int/database/CPP/ABSCH-CPP-SCBD-253665. Congreso del estado de Sonora. Diciembre del 2022. Reconocimiento de los apaches lipanes de Nogales y los pimas de Ónavas Sonora.

Escalante, Roberto y Estrada, Zarina. 1993. *Textos y gramática del pima bajo*. Sonora: Universidad de Sonora.

Faubert, E. 1975. Informe sobre la situación de los guarijíos. Hermosillo, Sonora, Biblioteca Ernesto López Yescas, Centro Regional del Noroeste del INAH, 1976 10 pp. (Inédito).

Figueroa, Alejandro. 1994. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos*. México: Conaculta.

Garduño, Everardo. 2020. *Los Cucapá: grupos yumanos de Baja California*. Baja California: UABC-Instituto de Investigaciones Culturales, Museo.

_____. 2004. Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México–Estados Unidos. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. 77: 41-60. https://pdfs.semanticscholar.org/dd45/783631f160ee25472aaf227feae537ea140c.pdf.

Gómez, José. 2000. *La gente del delta del Río Colorado. Indígenas, colonizadores y ejidatarios*. Baja California: UABC.

González Rodríguez, Luis. 1977. *Etnología y misión en la pimería alta, 1715-1740: informes y relaciones misioneras de Luis Xavier Velarde Giusse Maria Genovese, Daniel Januske, José Agustín de Campos y Cristobal de Cañas*. México: UNAM-IIH.

Hope, Margarita. 2006. *Pimas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI-PNUD.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. 2023. *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicana*. México: INPI.

Jáuregui, Jesús. 2008. ¿Quo vadis, *Mesoamérica*? Primera parte. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*. 82: 3-31.

Mellado, Alberto. 2020. *Los comcáac, una historia narrativa*. Tres volúmenes. México: CULTURA-Nemesio: Centro de Estudios Culturales-Instituto Municipal de Cultura de Hermosillo-Ocean Revolution.

Moctezuma, José Luis. 2001. *De pascolas y venados, adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*. México: Siglo XXI-El Colegio de Sinaloa.

Moctezuma, José Luis y Aguilar, Alejandro (coords.). 2013. *Los pueblos indígenas del noroeste. Atlas etnográfico*. México: INAH-INALI-Instituto Sonorense de Cultura.

Mondragón, Lucila, Tello, Jacqueline y Valdéz, Argelia. 1995. *Relatos Guarijíos. Nawesari makwrari*. Lenguas de México 7. México: DGCP-CONACULTA.

Montané, Julio César. 2000. *Fray Pedro Font, Diario Íntimo y diario de fray Thomas Eixarch*. México: Universidad de Sonora-Plaza y Valdés.

Navarro, Alejandra. 2014. Cucapás, derechos indígenas y pesca. Dilemas del sistema productivo pesquero vis a vis las políticas de conservación de las especies en el Golfo de California. *Diario De Campo*. 4: 15-24.

Olguín Vázquez, Alma (ed.). 2015. La tribu yaqui y la defensa de sus derechos territoriales. *Diario de Campo*. 2(8). https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/issue%3A822

Olmos, Miguel. 2005. *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía*. México: Colef-Fondo Regional para la Cultura y las Artes-Conaculta.

Padilla, Raquel. 2018. *Los partes fragmentados. Narrativas de la guerra y la deportación a Yucatán*. México: CULTURA-INAH.

_____. 1995. *Yucatán, el fin del sueño yaqui. El tráfico de los yaquis en el triunvirato*. Hermosillo: Gobierno del Estado de Sonora.

Spicer, Edward. 1962. Cycles of Conquest. Arizona: University of Arizona Press.

Tiburón Agua y Electricidad, SA de CV. s.f. [Página de Facebook]. https://www.facebook.com/p/Tibur%C3%B3n-Agua-y-Electricidad-SA-de-CV-100066491920691/?_rdr

Valdivia, Teresa. 2007. *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. México: UNAM.

Vigilia Sonora. 24 de octubre del 2016. *Jóvenes Comca AC no permitirán entrada de megaproyectos que destruyen su territorio y cultura*. [Video]. https://www.facebook.com/VigiliaSonoraMexico/videos/1138415842940761/

SECCIÓN VI

ANTROPOLOGÍAS EN CONTEXTOS DE VIOLENCIAS EN MÉXICO

SECCIÓN VI

ANTROPOLOGÍAS EN CONTEXTOS DE VIOLENCIAS EN MÉXICO

Introducción: Un recorrido por las antropologías de las violencias y en contextos de violencia en México

Natalia De Marinis[1]

Introducción

La violencia que se vive en México y que configura una de las crisis de derechos humanos más profundas de su historia reciente, ha transformado abruptamente muchos de los escenarios clásicos de inmersión antropológica. No sólo limitó las posibilidades de movimiento en los territorios, sino que el estado de terror también impidió la investigación antropológica sobre una diversidad de temas. A partir de 2007, cuando el gobierno impulsó una de las políticas de seguridad más agresivas con la excusa del combate al narcotráfico y a medida que la violencia se generalizaba cada vez más en muchos escenarios, se fue construyendo un campo de estudios antropológicos sobre las violencias cuyo principal antecedente fueron las investigaciones que abordaron sus manifestaciones masivas en los contextos de la frontera norte y sur del país desde la década de los noventa. La mirada cercana y situada de la antropología la ubicaron como una disciplina con un enorme potencial para la comprensión de este fenómeno complejo, escurridizo y multifacético. Igualmente, el enfoque regional e histórico privilegiado en los abordajes antropológicos permitió ubicar la violencia en complejos y acumulados entramados de poder, perspectivas críticas que contrarrestaron sus representaciones simplistas y espectaculares.

Teniendo en cuenta el sello disciplinar por excelencia de la antropología, este es el "estar ahí" que inaugura la disciplina a través del método etnográfico, las dificultades de acceso a raíz de la inseguridad tuvieron efectos importantes en la construcción teórica y los abordajes metodológicos. Estos efectos implicaron diferentes adecuaciones y retos, los cuales, sumado a la imposibilidad de acceder a ciertos espacios y actores, afectaron las formas en que se produce conocimiento

1 Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo, México.

antropológico en México. En un recorrido por los estudios que emergieron durante estos años, es posible afirmar que la antropología logró adaptarse y reinventarse en el campo y que la cercanía con las personas que enfrentan situaciones de extremo sufrimiento convirtió a la etnografía en una posibilidad de acción conjunta. A su vez, los hallazgos de las investigaciones antropológicas se convirtieron en un conocimiento útil para diversas luchas políticas y jurídicas. Colectivos de víctimas directas e indirectas, migrantes y personas refugiadas, comunidades organizadas frente al extractivismo y la incursión del narcotráfico en sus territorios, entre otras, reconocieron en el conocimiento antropológico una posibilidad para la denuncia pública, las acciones legales y la construcción de justicia, verdad y memoria.

Si pudiéramos definir algo así como un campo de la antropología de la violencia en México, su emergencia la ubicaríamos en dos momentos fundantes donde se observan apuestas interpretativas y de incidencias importantes. Un primer momento, lo conforman los estudios sobre violencia de género, violencia política y conflictividad en las décadas de los ochenta y noventa; y un nuevo momento, a partir de la crisis humanitaria que se generó con la llamada "guerra contra el narcotráfico" en 2006. En este último momento, hubo un importante impulso de las investigaciones antropológicas sobre la violencia en escenarios no tan clásicos, lo que abrió novedosas y creativas posibilidades metodológicas que incluyeron la colaboración, las apuestas interdisciplinarias y de incidencia, junto con la construcción de nuevas problemáticas de investigación que ampliaron las reflexiones sobre los dilemas éticos y políticos del quehacer antropológico en contextos de sufrimiento.

En estas investigaciones confluyen reflexiones teórico-metodológicas que se inscriben en debates de campos disciplinares mucho más amplios. Sólo por mencionar algunos de los más significativos, están los estudios sobre la violencia de género llevados a cabo por antropólogas feministas quienes, al menos desde la década de los ochenta, han realizado notables contribuciones a los estudios sobre la violencia contra las mujeres en contextos rurales y urbanos; una segunda línea podría ubicarse en el campo de la antropología jurídica, el cual cobró mayor relevancia en el país a partir de la década de los noventa cuando se estableció un proceso de reconocimiento de derechos y un extendido fenómeno de judicialización de las demandas de amplias poblaciones. En esta línea, que recupera la histórica trayectoria de estudios del derecho en antropología, encontramos un vasto corpus de investigaciones sobre las violencias contemporáneas articuladas con el análisis de los procesos de judicialización y construcción de nuevos sujetos legales. Como un tercer campo, podríamos situar los estudios regionales e históricos que analizan etnográficamente las expresiones actuales de las violencias sobre territorios rurales e indígenas a través de la construcción del poder y del Estado; en cuarto lugar, están los estudios sobre las migraciones, un campo cada vez más importante en la

antropología mexicana, teniendo en cuenta los flujos migratorios crecientes en el país. Estas investigaciones han generado aportes teóricos que relacionan las experiencias de las violencias con la gobernabilidad y el control de poblaciones, a la vez que han abonado con reflexiones metodológicas sobre la investigación antropológica en escenarios de movilidad, violencias extremas y criminalización.

A estos amplios campos habría que añadir los aportes de la antropología médica, así como la antropología de las juventudes y de las infancias, desde donde se han abordado críticamente los efectos de las violencias y otras violencias menos visibles como la institucional y sus efectos para poblaciones específicas. La mirada desde las infancias y las juventudes ha configurado un campo de estudios urgente frente a las cifras abrumadoras de las violencias múltiples que golpean a este sector vulnerable de la población. Sus aportes plantean críticas a la perspectiva adultocéntrica y cerebro-centrada que ha hegemonizado la construcción del conocimiento antropológico. Otros aportes críticos son los de las antropólogas y antropólogos indígenas que están generando importantes contribuciones al entendimiento de este fenómeno desde perspectivas situadas y epistemologías propias, poniendo en evidencia el histórico extractivismo académico y la violencia epistémica y colonial del quehacer antropológico.

Sería imposible abarcar de manera exhaustiva todos estos recorridos, presentes en diferentes secciones de este gran volumen de antropologías mexicanas. En un ejercicio más modesto, me dedicaré a situar algunos de estos antecedentes y confluencias, a fin de ubicar trayectorias del campo de las antropologías de las violencias en México. Con esto, busco revertir la idea de que los abordajes antropológicos sobre la violencia y las preocupaciones metodológicas sobre su quehacer en contextos de sufrimiento son recientes.

Desde diálogos que se insertan en los campos mencionados más arriba, esta sección reúne experiencias de investigación académicas y por fuera de la academia, en contextos que enfrentan una diversidad de formas de violencias. Comparten preocupaciones teóricas, metodológicas, políticas y éticas acerca del quehacer antropológico en estos escenarios. Un punto de convergencia de los capítulos tiene que ver con que las apuestas metodológicas en contextos de violencias múltiples implican necesariamente una transformación de la construcción teórica alrededor de las mismas. Las miradas históricas sobre diferentes procesos de construcción de Estado y poder en las regiones, el reconocimiento de las emociones y el cuidado en el acompañamiento de víctimas, la inserción del conocimiento antropológico en equipos interdisciplinarios, las metodologías colaborativas y la práctica de restitución del conocimiento, entre otras, no refieren solamente a estrategias metodológicas al margen de la teoría, sino la posibilidad

misma de la construcción teórica y narrativa de un fenómeno tan complejo y difícil de asir como lo es la violencia.

Las violencias en México: aportes desde la antropología

Si bien hay un consenso acerca de que la disciplina llegó algo tarde a los estudios de la violencia (Scheper-Hughes y Bourgois 2004, Ferrándiz y Feixa 2004), desde sus inicios, en esta disciplina se han llevado a cabo análisis del conflicto y la guerra. Estos abordajes, que dieron origen a importantes líneas de estudios políticos y jurídicos, se enfocaron principalmente en las formas de regulación en sociedades tribales con o sin Estado (Rosemberg 2019). El análisis de la característica simbólica y ritual en la conflictividad permitió, a su vez, comprender otras formas de violencia menos visibles pero capaces de causar efectos y daños aún más profundos en las personas y colectivos. Un ejemplo de ello fue el estudio de la brujería (Scheper-Hughes y Bourgois 2004).

No obstante, la crítica que comparten buena parte de la/os autores que trazan la trayectoria de los estudios de la violencia en la antropología radica en que muchas de las interpretaciones no tuvieron en cuenta el contexto colonial y sus efectos en las prácticas de la guerra, la brujería, así como en las formas propias de regulación y establecimiento de la ley. Alguna/os autores son enfáticos en subrayar que fue la histórica complicidad de la disciplina con los regímenes coloniales y la persecución de lo exótico lo que no ha permitido el desarrollo de una línea sólida de análisis de la violencia durante buena parte del siglo XX (Scheper-Hughes y Bourgois 2004). Sin embargo, otras miradas, como la de Rosemberg (2019) plantean que, desde los inicios de la disciplina, se establecieron algunos planteamientos que describieron críticamente los efectos destructivos de la colonialidad y se posicionaron contra la idea biologicista de la guerra, muy presente en aquellas épocas (Rosemberg 2019: 155-56).

El enfoque más relativista, anclado en la exotización y otrerización, que pareciera superado, continuó permeando los abordajes antropológicos de la violencia durante buena parte del siglo XX e incluso en la actualidad. Algunas miradas críticas han señalado, por ejemplo, la manera en que estudios sobre los mal llamados "usos y costumbres indígenas" han ubicado a ciertas sociedades como natural y culturalmente violentas bajo lecturas completamente descontextualizadas y ahistóricas que no toman en cuenta las dimensiones estructurales, coloniales y patriarcales de su construcción (Cumes 2009, Sierra, Hernández y Sieder 2013 De Marinis 2019). Así mismo, se ha señalado críticamente cómo estas miradas no han permitido ubicar las relaciones que existen entre las prácticas locales de la violencia con fenómenos regionales, nacionales y globales (Nordstrom 2004).

En síntesis, lo que ocurrió a partir de la década de los noventa no fue sólo la emergencia de estudios antropológicos de la violencia, sino también, y junto con ello, un giro crítico que generó rupturas con ciertas perspectivas hegemónicas de la antropología surgidas al calor de las administraciones coloniales y las políticas indigenistas del Estado. La etnografía, llevada a nuevos escenarios y con nuevos sujetos, como los márgenes urbanos, los movimientos sociales, entre otros, evidenció su potencialidad para el entendimiento de fenómenos complejos de violencia y los efectos en el sufrimiento humano. Su mirada situada y cercana amplió las posibilidades teóricas de su conceptualización y marcó nuevas avenidas analíticas donde la antropología encontró un importante nicho de acogida en el campo de los estudios sociales de la violencia, al combinar dimensiones micropolíticas, multiescalares y globales.

Entre algunos ejemplos de estos estudios, está la etnografía que realizó Philippe Bourgois en su estudio sobre los vendedores de *crack* en Harlem (Bourgois 1995), a partir de la cual evidencia formas silenciosas y cotidianas de la violencia, imperceptibles desde el lente de sus grandes manifestaciones como la guerra, los conflictos armados o los regímenes dictatoriales. Buena parte de estos estudios, en el que también se incluye la etnografía de Scheper Hughes (1993) en los márgenes de San Salvador de Bahía, en Brasil, analizan cómo el sufrimiento cotidiano de personas pobres y racializadas, que padecen formas estructurales y continuas de violencia aceptada socialmente, puede volverse tan o más destructivo que la propia guerra. Ambas etnografías fueron escritas en la década de los noventa, donde una producción cada vez más amplia de estudios situados en contextos de violencia supuso la emergencia de preocupaciones metodológicas y de orden ético-políticas sobre el quehacer de la antropología en estos escenarios (Robben y Nordstrom 1995, Scheper-Hughes 1995).

En México, si bien se destacan algunos trabajos pioneros sobre el análisis antropológico de la violencia desde, al menos, la década de los setenta (Rosemberg 2019), fue también en la década de los noventa cuando tuvo lugar el surgimiento de estudios de corte más etnográficos que la analizaron de manera interrelacionada y multiescalar. Esto fue así, principalmente, debido a la irrupción de formas de violencias extremas en las fronteras sur y norte, cuando el país experimentó una mayor agresividad de las políticas neoliberales, a raíz de su entrada al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994.

En la frontera sur, la resistencia hacia las políticas neoliberales se hizo presente mediante la irrupción del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, la cual fue contestada por parte del gobierno mediante políticas de contrainsurgencia que generaron masacres, desplazamientos forzados, asesinatos selectivos y un proceso creciente de paramilitarización en muchas comunidades indígenas. Uno de los primeros textos que recuperaron los testimonios de víctimas

de la masacre de Acteal, que aconteció en diciembre de 1997 y en la cual fueron asesinadas 32 mujeres y 13 hombres indígenas desplazados, fue el libro coordinado por Aída Hernández Castillo (1998) *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas antes y después de Acteal*. En este libro confluyen antropólogas como Graciela Freyermuth, Mercedes Olivera y Christine Eber, que analizan la masacre a la luz de sus trabajos antropológicos de largo aliento en Chiapas. Algunos años más tarde, Anna María Garza Caligaris, desde el campo de la antropología jurídica y Graciela Freyermuth, desde el campo de la antropología médica,[2] contribuirán con dos importantes etnografías realizadas en Chenalhó: *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó* (Garza 2002) y *Las mujeres de humo: Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación, factores constitutivos de riesgo durante la maternidad* (Freyermuth 2003).[3]

Por aquellos mismos años, en el otro extremo del país, en la frontera norte, la disputa protagonizada por los cárteles del narcotráfico para el control territorial y una militarización creciente en el espacio fronterizo conformó otro importante campo de análisis de la violencia para la antropología. Cuerpos de mujeres desmembrados, arrojados como basura en carreteras y terrenos baldíos, marcaron una nueva expresión de la construcción de soberanía en una de las fronteras más disputadas y peligrosas del mundo. En este escenario, fue principalmente la antropología feminista, la que se volcó al análisis de la violencia extrema, a los mensajes escritos en sus cuerpos y al activismo político y legal para hacer frente a la misma. Se destacan, entre otros, los trabajos de las antropólogas feministas Julia Monárrez (2000), Marcela Lagarde (2006), Patricia Ravelo (2005), entre otras, quienes construyeron novedosas líneas de pensamiento antropológico desde escenarios no convencionales de exploración etnográfica y desde una lectura de la violencia de género que combinó análisis multiescalares y globales con acciones de activismo e incidencia legal.

---

2 Los aportes de la antropología médica han sido cruciales para el análisis de los efectos de la violencia en la salud individual y comunitaria, los padecimientos corporales, así como para la ampliación del estudio de otras violencias menos visibles, como la violencia obstétrica, institucional, entre otras (Menéndez 2012, Muñoz y Berrio 2020, Sesia 2020, entre otros).

3 Los estudios sobre violencia de género en la antropología merecerían un desarrollo que excede las posibilidades de este recorrido. Trabajos de antropólogas investigadoras en instituciones mexicanas, como el de Mercedes Olivera, Soledad González Montes, Gisela Espinosa Damián, Aída Hernández, entre otras, contribuyeron a los entendimientos de las violencias múltiples contra las mujeres indígenas y rurales en diferentes regiones de México. Estos análisis, construidos a partir de trabajos de campo de largo aliento, consolidaron una importante línea sobre estudios de violencia doméstica y estructural, así como las formas organizativas de mujeres, casi siempre marginalizadas de las reivindicaciones feministas de la época. Ver la sección sobre Antropologías Feministas que será publicada en el volumen III de esta colección.

Estos estudios, construidos desde las experiencias de ambas fronteras, de los cuales sólo mencioné algunos, generaron rupturas con las miradas esencialistas y aisladas de la violencia, para comprenderla en entramados históricos y estructurales donde la racialización, la discriminación étnica, la pobreza, el género, entre otras, configuran formas específicas de dominios y resistencias. Fueron estudios que no sólo mostraron las potencialidades de la miradas cercanas y situadas para visibilizar las violencias más cotidianas y normalizadas, sino que también posicionaron al quehacer antropológico como una posibilidad de acompañamiento, denuncia, movilización política y activismo legal frente a la irrupción de una violencia extrema inédita, que en pocos años se expandió hacia otros territorios del país.

Fue recién a mediados de la primera década del presente siglo, tiempo marcado como los inicios de una de las crisis de derechos humanos más brutales de la historia reciente de México, cuando se conformó un campo más amplio e identificable de la antropología de la violencia. La "guerra contra el narcotráfico", tal como se denominó la política de seguridad que lideró el entonces presidente de la nación Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) dio lugar al desplazamiento de las experiencias de violencias extremas en las fronteras sur y norte hacia nuevos territorios. La violencia protagonizada por diferentes grupos armados, criminales, del narcotráfico, militares y paramilitares, supuso la expansión de un capitalismo extractivo en búsqueda de nuevos enclaves de alta rentabilidad y configuró un nuevo momento de la violencia en el país que afectó de manera profunda a la sociedad en su conjunto.[4]

La violencia generalizada no sólo amplió y generó una importante diversificación de los intereses de investigación antropológica, sino también configuró un campo importante de estudios acerca de sus efectos y los engranajes históricos que hicieron posible su irrupción en muchas regiones. A su vez, la violencia se cruzó en los escenarios clásicos de investigación antropológica, teniendo o no como objeto el análisis de esta, lo que provocó reflexiones metodológicas sobre los límites al quehacer antropológico en estos contextos.

En 2008, Elena Azaola publicó su libro *Crimen, castigo y violencias en México,* el cual recupera artículos basados en profundos trabajos de campo que sentaron las bases para un análisis de la relación entre la criminalidad, los derechos humanos

---

4 Los efectos fueron y continúan siendo devastadores. El número de personas desaparecidas se ubica en más de 110 mil casos, según registros oficiales. Las ejecuciones aumentaron casi un 300 por ciento en los primeros años de ofensiva militar contra el narcotráfico, las cuales en la actualidad se sostienen en tasas elevadas que ubican a México entre los países más violentos de América. La violencia feminicida constituye otro fenómeno creciente en el país, en el que10 mujeres y niñas son asesinadas cada día. Alrededor de 300 mil personas han tenido que dejar sus hogares producto de la violencia en los últimos años.

y el contexto político mexicano. En una publicación posterior, propuso una conceptualización sobre las "violencias de siempre" para referirse a los efectos acumulados de las violencias históricas y toleradas que, sin tener necesariamente un vínculo con las actividades de grupos delictivos, han permitido la escalada de violencia en el país (Azaola 2012).

Esta perspectiva histórica y acumulada de las violencias, se encuentra en otro importante trabajo de corte etnográfico e histórico. El libro de Salvador Maldonado *Los márgenes del estado mexicano: territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán,* publicado en 2010, combina un profundo análisis de historia regional con la antropología política y de Estado para dilucidar los entramados de violencia y expansión capitalista en la región de tierra caliente, en Michoacán. Se trata de un trabajo etnográfico de largo aliento que, al conjuntar una mirada procesual, histórica y de política regional, permite analizar las enormes potencialidades de la antropología para el análisis de la violencia como un fenómeno histórico.

Los análisis antropológicos sobre el Estado, los cuales abrevan de una larga trayectoria de estudios políticos y jurídicos en la antropología, adquirieron fuerza en México a raíz de las manifestaciones locales organizativas indígenas en el contexto global y nacional de reconocimiento de derechos colectivos a partir de la década de los noventa.[5] La incorporación al análisis de un actor ausente en los estudios clásicos de la antropología, como lo es el Estado, abrió nuevas avenidas de entendimiento de la violencia en diversos contextos. En primer lugar, permitió profundizar en sus formas locales, regionales e históricas, análisis que permitió revertir de alguna manera la idea generalizada de que la violencia irrumpió de la nada, a la vez que desafió la suerte de "presentismo" etnográfico que genera representaciones ahistóricas y descontextualizadas (Salvador Maldonado Aranda, en esta sección). En segundo lugar, dio lugar a la emergencia de importantes contribuciones en el estudio de las resistencias en contextos asediados por diferentes formas de violencia y extractivismo. Las resistencias indígenas organizadas frente a las violencias en sus territorios hicieron del uso de instrumentos jurídicos que reconocieron los derechos colectivos a la justicia y seguridad propia. Los estudios que abordaron estas formas propias de justicia, seguridad y autodefensa analizaron de manera crítica la violencia como efecto de formas específicas de construcción de Estado, a través de procesos acumulados de impunidad, exclusión, racialización y despojo (Maldonado 2010, Valladares 2014, Sierra 2018, Velázquez 2019, entre otros).

5 Para una discusión sobre la relación entre la antropología y los derechos humanos en México, ver Krotz (2021). Ver también la sección sobre Antropología Jurídica, publicada en el volumen I de esta colección.

En síntesis, frente a la mirada, bastante generalizada, de que la violencia responde a una suerte de ausencia o condición fallida del Estado, traer al Estado al análisis desde una conceptualización más amplia y menos formalista posibilitó construir avenidas analíticas más complejas desde una reinterpretación de las desigualdades, la marginalidad y el dominio en diferentes regiones (Maldonado 2010, Sierra, Hernández y Sieder 2013, De Marinis 2019). Como objeto históricamente ausente del interés antropológico, el análisis del Estado develó capas diferenciadas de sedimentación de la violencia en contextos históricamente marginalizados, así como formas específicas de resistencia, justicia y seguridad. La mirada sobre los *continuum* de la violencia (Scheper-Hughes y Bourgois 2004) interrelaciona actos presentes e históricos, rompiendo con miradas aisladas, esencialistas y descontextualizadas, y sobre su aparente excepcionalidad. Esta perspectiva no sólo ha permitido analizar la violencia de manera compleja, situada e histórica, sino también abonar con miradas y narrativas que permitan la desarticulación de su espectacularización, representaciones construidas desde discursos oficiales que alimentan el terror, la normalización y un profundo estado de anomia en la sociedad (Salvador Maldonado Aranda, en esta sección).

Un campo que en los últimos años ha generado importantes contribuciones a los estudios antropológicos sobre la violencia desde el análisis del Estado y el control de las poblaciones ha sido el de las movilidades humanas. Si bien México se ha caracterizado por un importante flujo histórico de movilidad principalmente hacia los Estados Unidos, fue en las últimas tres décadas que estos flujos se han transformado debido a factores económicos, políticas antinmigrantes, el narcotráfico, entre otras. Se han modificado los cauces históricos del movimiento y cruce fronterizo, a la vez que hubo un repunte de violencia de la mano de secuestros, desapariciones y asesinatos.

Entre estas transformaciones, México se ha convertido en un país de inmigrantes, principalmente de personas provenientes de Centroamérica y, en menor medida de Asia, África y América del Sur, lo que dio lugar a un importante corpus de estudios antropológicos sobre la violencia contra migrantes en tránsito (Paris 2016, Álvarez 2016, Camus 2021, Castro 2023, entre otros).[6] Dentro de este amplio campo, el de los desplazamientos forzados internos, como un fenómeno invisibilizado en México, es más reciente. Ha sido abordado desde estudios etnográficos como procesos de desterritorializaciones profundas que suponen otras violencias menos visibles, pero igualmente devastadoras para las personas. En muchos casos, se ha tratado de trabajos de campo de largo aliento, que incluyeron acompañamientos a víctimas y visibilización de sus demandas (Durin 2019, De Marinis 2019, Hernández 2019, entre otros).

6 Ver la sección especial dedicada a las migraciones y las crisis humanitarias publicada en el Volumen I de esta colección.

Entretejido en estos campos más amplios de estudios de la movilidad humana, los desplazamientos forzados y las violencias extremas, el abordaje de la niñez y las juventudes ha ido ganando terreno en la antropología (Glockner 2012, Reguillo 2015, Fragoso 2016, Hernández Hernández 2021, Durin 2024, entre otros). Estas investigaciones han incorporado miradas y voces de niños/as y adolescentes, pocas veces tomadas en cuenta por la antropología por no ser considerados como interlocutores válidos. Lo cierto es que las violencias extremas en México han alcanzado de una manera muy cruel a las infancias y adolescencias. Su presencia cada vez mayor en los flujos migratorios y como víctimas directas e indirectas del narcotráfico y la militarización, han alertado sobre la urgencia de comprender la situación específica de niñxs y adolescentes, pero también la importancia de hacerlo desde un lugar que permita

> construir nuevas rupturas con lo establecido por nuestras disciplinas, la ciencia y el conocimiento experto […] vislumbrar nuevas alternativas emancipatorias donde lxs niñxs con sus sistemas de conocimiento, subjetividades, miradas y procesos de pensamiento invadan e interrumpan el flujo del pensamiento académico, adulto, experto, moderno y colonial, para ser reconocidos como participantes, como productores significativos, como protagonistas de sus propios procesos (Valentina Glockner Fagetti en esta sección).

Las violencias cuanto tocan cerca. La etnografía en contextos de terror y la pregunta por la representación

En 2003, Michael Taussig publicó un libro intitulado *Law in Lawless Land. A Diary of a Limpieza en Colombia,* en el que describe las transformaciones que genera el terror en el trabajo de campo y cómo la incertidumbre y desconciertos, que invaden nuestros cuerpos y experiencias, se vuelven una posibilidad de ampliar los alcances teóricos de la violencia. Se trata de un testimonio de lo que implica hacer trabajo de campo en zonas de indefinición creadas por la presencia paramilitar en el Valle del Cauca, Colombia a través del cual describe las líneas arbitrarias e irreconocibles que impone el terror, donde los rumores, las sospechas, los límites al movimiento y la posibilidad misma de llevar a cabo cualquier investigación atraviesan no sólo la experiencia del estar ahí, como momento fundamental de la etnografía y la indagación *in situ*, sino también se desplazan hacia la posibilidad misma de interpretación y narración. Los paramilitares son "parte del Estado" y, a la vez, están fuera de él (Taussig 2003).

Esta indistinción, que Taussig asocia al paramilitarismo, es una característica central de la conceptualización de la violencia. Ferrándiz y Feixa (2004) plantean que se trata de un concepto escurridizo y polisémico sobre el que difícilmente

haya un consenso, aunque creamos estar hablando de lo mismo. Desde la violencia estructural, pasando por la violencia simbólica, cotidiana, entre otras, los autores recorren las principales conceptualizaciones que han tenido sentido para la antropología en la búsqueda de una comprensión más profunda y compleja y concluyen que, pese a todo este amplio abanico, su definición aún genera incomodidad (Ferrándiz y Feixa 2004).

Si bien muchas conceptualizaciones han sido clave en su teorización, la forma en que la antropología se acerca a los fenómenos y construye conocimiento vuelve difícil partir de una definición única y precisa. Cuanto más de cerca miramos los fenómenos, más se nos desmoronan las categorías con las cuales buscamos explicarlos. La acción social, el Estado, el paramilitarismo, la violencia, como categorías que en las Ciencias Sociales se dan generalmente por hecho, se vuelven difusas cuanto más cercana es la experiencia y cuanto más diversos son los significados alrededor de esta. Una noción que ha sido recuperada en muchos trabajos etnográficos sobre la violencia es la de "zona gris", acuñada por Primo Levi (1989), sobreviviente del holocausto. La "zona gris" representa una zona de indistinción, líneas difusas y porosas entre categorías cuyos límites no pueden establecerse con claridad en medio de escenarios de profundo terror y desconcierto. La categoría de víctima, victimario, amigo o enemigo, se desplomaron para Primo Levi al momento de describir la experiencia a la que había sido arrojado. No había certezas ni manera de predecir las acciones de quienes se suponían que eran víctimas y, de un momento a otro, se volvían enemigos en una lucha desesperada por la sobrevivencia.

Quienes hemos trabajado inmersas/os en situaciones de violencias extremas y terror, hemos coincidido en que la imposibilidad de fijar categorías, más que una debilidad, se convierte en una fuente importante de cuestionamientos y profundización de aquello que damos por hecho. Esa aparente imposibilidad conceptual está atada a las imposibilidades narrativas propias de la experiencia de violencia. Sin embargo, se presentan grietas que, en algún momento y bajo ciertas circunstancias, permiten que esa violencia pueda ser nombrada. En estos quiebres, la etnografía encuentra otro escenario de acción y análisis, asociado a los efectos del trauma y su posibilidad enunciativa y de transmisibilidad a través de las prácticas y el lenguaje (Das 2012). A su dimensión destructiva, mucho más abordada, la antropología añadió un análisis más centrado en su carácter productivo y performativo. La violencia no sólo destruye mundos de manera acelerada, sino que los reordena desde la producción de nuevos sentidos y significados. Es a partir del lenguaje a través del cual se representa y transmite la experiencia traumática, lo que finalmente hace posible procesar el trauma. Esta nueva incursión del conocimiento antropológico en el trabajo con víctimas ha generado nuevas pistas para su comprensión, a la vez que nos ha enfrentado a nuevos desafíos metodológicos y éticos.

Una de las preguntas que emerge en relación con el trabajo con víctimas y la narración del dolor, es la pregunta de quién asume la autoridad para escribir sobre el dolor de los otros. Como ha planteado Levi (1989) hay un deber del testigo, aquel sobreviviente que debe hablar para la memoria, hablar por aquellos que fueron asesinados o por quienes les fue cercenada su capacidad humana de hacerlo. Si bien en muchos de estos escenarios de violencia en México los y las antropólogas nos hemos vuelto testigos y audiencia y nos hemos adjudicado cierto deber de la palabra y de la transmisión de aquello que nos fue compartido, la pregunta por la representación es mucho más amplia. Abarca críticas acerca de las relaciones de poder coloniales en las que el conocimiento antropológico ha basado buena parte de su producción y que en contextos de violencias y vulnerabilidades múltiples se profundiza mucho más.

Las críticas hacia el extractivismo académico en contextos de sufrimiento, que retomaré en el próximo punto, viene gestándose desde hace varios años a raíz de la presencia de una voz subalternizada que se escucha cada vez más fuerte en los ámbitos académicos. Hombres y mujeres indígenas han cuestionado la autoridad de la representación que la antropología se ha autoadjudicado para hablar de las y los otros. En contextos de violencia, esto implicado asumir no sólo que no somos capaces de comprender "sus mundos", sino tampoco de narrarlos (Mendez *et.al.* 2013). Diferentes iniciativas académicas, pero también por fuera de esta, que involucraron las voces de quienes viven en carne propia las múltiples violencias acumuladas que acechan sus cuerpos y sus territorios permiten trazar un importante recorrido de su construcción teórica y política narradas en primera persona, la cual cuestiona la violencia epistémica histórica de la disciplina (Sánchez 2005, Jimenez-Estrada *et al. 2020*, Mora *et.al.* 2024).[7] Lo que develan estas experiencias, que involucran también trabajos colaborativos y de largo aliento con investigadoras no indígenas, me permite introducir el último punto de esta introducción, en donde presento algunas de las transformaciones metodológicas que se experimentan en contextos de violencia y que han revelado otras formas de hacer antropología desde horizontes teóricos, metodológicos y epistemológicos críticos y apuestas emancipatorias.

Colaboraciones, emociones y política

La cercanía etnográfica definió no sólo una forma de indagación, de comprensión y análisis de la violencia, sino también una posibilidad de gestar acciones compartidas en contextos de sufrimiento (Scheper-Hughes 1995, Jimeno y Arias 2011 y Ahmed 2015). Esta cualidad de "acompañar" (Falla en Manz 2015) y de contribuir a su

7 Para ampliar estos debates y aportes, sugiero ver la sección de Antropología Jurídica y el texto de Patricia Torres Sandoval publicados en el volumen I.

enunciación y transmisibilidad a partir del lenguaje (Das 2012) generó que las etnografías que se han llevado a cabo en estos escenarios se hayan vuelto en sí mismas una posibilidad de construcción enunciativa y de documentación de agravios (Figueroa 2019, Rivera 2021, Mora *et al.* 2024, entre otros). A la vez, el conocimiento antropológico se volvió algo cada vez más demandado por las personas organizadas con quienes colaboramos, una caja de herramientas volcada a la querella para la búsqueda de justicia e incidencia que nos enfrentó a nuevos retos y desafíos (Segato 2013).

El estar en la primera línea de eventos de violencia permitió a muchos antropólogos/as ampliar los horizontes explicativos, pero también las posibilidades de acción para hacer frente a una violencia generalizada que invadía no sólo los lugares del trabajo de campo, sino también los lugares de vida y trabajo para quienes realizan antropología en y desde muchas regiones del país (Oscar Misael Hernández Hernández en esta sección). La antropología latinoamericana ha generado importantes reflexiones acerca del/la antropólogo/a como una persona dentro de la misma sociedad que investiga, generando rupturas con la condición clásica de que el/la antropólogo/a es alguien extranjero y/o quien viene de lejos. Jimeno y Arias (2011), al recuperar la trayectoria de trabajo y la formación de antropólogos en el contexto de violencia en Colombia, plantean la noción del "antropólogo ciudadano" para dar cuenta del quehacer antropológico en los contextos compartidos, locales, regionales y estatales, a partir de los cuales los y las antropólogo/as intervienen posicionándose sobre temas de debate nacional, participando en movimientos y organizaciones sociales, entre otros. Estas reflexiones que se imbrican con una importante trayectoria de investigación-acción y activismo en la antropología latinoamericana,[8] adquieren una significativa importancia en los escenarios de violencia que reconfiguraron las históricas formas de relacionamiento entre la antropología y sus sujetos/as de estudio.

Un primer eje de reflexiones lo podemos situar a partir de lo que Segato (2013) ha planteado como una "antropología por demanda" en el que las personas buscan en el conocimiento antropológico un recurso para el acompañamiento de sus causas, un conocimiento que sea útil, que apoye procesos, que litigue. El antiguo "objeto" de investigación antropológica se convierte así en un sujeto que interpela y que demanda la generación de investigaciones más colaborativas y cuyos resultados puedan tener una orientación hacia el litigio y, por lo tanto, emparentarse con el campo de la justicia (Segato 2013: 14).

8 Ver las revisiones que realizan Leyva y Speed (2008) y Hernández y Terven (2017) sobre estas trayectorias en la antropología mexicana.

En México, esta antropología por demanda, si bien retoma muchos de los planteamientos de la crítica antropológica construida al calor de la emergencia de movimientos indígenas y sociales, al menos desde la década de los setenta, se reconfiguró en el contexto de violencia de los últimos años. Alguno/as antropólogo/as se abocaron a su documentación, a través de la construcción de observatorios, los cuales contestaron la ausencia de registros oficiales en diferentes contextos regionales, estatales y nacionales (Verónica Moreno Uribe y Estela Casados González en esta sección). Otras avenidas de acción las encontramos en las apuestas creadas por fuera de la academia para favorecer otros procesos de acompañamiento y mayor libertad para el trabajo interdisciplinario y de incidencia (May-ek Querales, Isabel Beltrán y Mitzi Robles en esta sección); también se crearon diferentes laboratorios para impulsar análisis comparativos y acciones transformadoras desde diversas ramas de la antropología frente a la crisis forense y de justicia.[9]

La documentación testimonial desde la antropología, luego de masacres y agravios colectivos, configuraron acciones que permitieron profundizar sobre la diversidad de significados y efectos de las violencias, así como incidir ante la ausencia de espacios institucionales y alternativos para la escucha de las víctimas (Durin 2019, De Marinis 2019, Hernández y Robledo 2020, entre otros). En esta misma línea, es importante mencionar los trabajos de investigación antropológica que involucraron talleres de memoria mediante el uso de diferentes herramientas de documentación, como los medios audiovisuales y multimedia (Rivera 2021, Navarro 2012, Corral 2020, Glockner y Álvarez 2022). Una línea que involucró a las y los antropólogas/os en nuevas acciones y relaciones ha sido a través de la realización de peritajes antropológicos presentados en tribunales locales, nacionales e internacionales, los cuales tuvieron como objetivo brindar elementos de análisis del contexto social y cultural sobre las violencias y, a su vez, abonar la visibilización de otras afectaciones menos visibles y a la ampliación de los significados alrededor de la reparación individual y colectiva (Hernández y Ortiz 2012, Saavedra 2018, Luna 2019 y Fragoso 2020).

Esta amplitud de escenarios y formas de colaboración ha permitido la emergencia de reflexiones no sólo acerca de los usos y destinos de los resultados de nuestras investigaciones, sino también de los enormes desafíos éticos que se presentan en el proceso de la investigación. Si los resultados tendrán un fin orientado hacia el litigio, como plantea Segato (2013), también habrá una demanda para que los

9 Algunas de estas experiencias son el Laboratorio de Antropología Aplicada para la atención de la Violencia Feminicida en México, del Colegio de San Luis; el Laboratorio de Antropología de las Justicias y las Violencias, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; el Equipo Mexicano de Antropología Forense; y el Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

procesos de investigación generen relaciones y acciones que hagan justicia. Aquí ubico un segundo eje de reflexiones.

Varias voces críticas de la antropología han señalado cómo los contextos de profundo dolor y vulnerabilidad se vuelven terrenos fértiles para el extractivismo académico, en el que investigadores/as no sólo se vuelcan ávidos a documentar los relatos del horror, sino que también pueden construir narrativas y representaciones que alimentan la llamada "pornografía del terror" (Scheper-Hughes y Bourgois 2004, Theidon 2009 y Castillejo 2009). Diferentes propuestas críticas han planteado la importancia de que los propios procesos de investigación se gesten desde la reciprocidad, la protección y los cuidados para hacer frente a la profunda devastación que provoca la violencia y que abonen de alguna forma a la reparación y restitución (Mora *et al.* 2024, Jimenez-Estrada *et al.* 2020 y Valentina Glockner Fagetti en esta sección).

Esto me permite cerrar con un último eje de reflexiones que retoma aportes del emergente campo de la antropología de las emociones. Las emociones como fuente importante de análisis cultural para la antropología, desde hace ya varias décadas, han adquirido una fuerza importante en las reflexiones metodológicas en escenarios de violencia, dolor y movilización política (Ahmed 2015, Jimeno, Varela y Castillo 2015, Macleod y De Marinis 2019, Robledo 2019 y Díaz 2023). El plantear la idea de que las emociones circulan, generando afectaciones entre víctimas y audiencias más amplias, posibilitó repensar de manera situada el rol de las emociones en la creación de alianzas políticas en el contexto de movilización social (Carolina Díaz Iñigo en esta sección).

Las afectaciones frente a los relatos de terror y las múltiples violencias de las que nos volvemos testigos se han puesto en evidencia en reflexiones autoetnográficas que dieron luces a la comprensión de las transformaciones que el quehacer antropológico estaba experimentando en esos escenarios. Algunos ejemplos los encontramos en un dossier coordinado por Yerko Castro y Adele Blazquez (2017) en el que un grupo de antropólogos/as en formación analizamos nuestras experiencias de inmersión en contextos de violencia armada, militarización, criminalización y en contextos migratorios en México y Centroamérica; otras autoetnografías han apuntado hacia los agravios que experimentan los/as propios antropólogos/as en trabajo de campo al ser objeto de amenazas y diferentes formas de violencia, entre ellas la sexual (Velázquez 2017, Romero y Martínez 2021).[10] Aída Hernández Castillo (2021) plantea que el silenciamiento de la violencia que se experimenta en trabajo de campo ha tenido que ver con que el mismo se ha

10 Es importante mencionar que muchas de las situaciones de riesgo vividas en campo, llevaron a la creación de manuales de seguridad y reflexiones sobre los análisis de riesgo en muchos espacios de formación antropológica (Hjorth 2018, Del Rio *et al.* 2020).

presentado en clave masculinizada, lo que ha llevado a que la experiencia de campo se viva con cierto estoicismo, ajeno a cualquier posibilidad de riesgo y vulnerabilidades.

Si bien no todas estas reflexiones han apuntado a las afectaciones desde el emocional, las emociones afloran en los ejercicios reflexivos de aquello que es difícilmente racionalizable y, por momentos, narrable. El carácter relacional de las emociones entre víctimas y audiencias más amplias permite comprender afectaciones compartidas y reconocer a las emociones como motores de la movilización política para la transformación y el acceso a la justicia, en el cual la persona que investiga también está involucrada. El incorporar las emociones a la reflexión teórica y metodológica en contextos de violencia permitió generar rupturas con la dicotomía mente/cuerpo y recuperar la experiencia afectiva y del cuerpo como fuentes invaluables de conocimiento científico, capaces de ampliar los horizontes de entendimiento al incorporar el reconocimiento de otros saberes y epistemologías en escenarios de atrocidades (Robledo 2019 y Díaz 2023).

Un concepto que permitió reflexionar sobre las relaciones entre emociones y política en el trabajo de campo antropológico fue el de comunidades político-afectivas, propuesto así de manera inicial por la antropóloga colombiana Myriam Jimeno y que con los años devino en comunidades emocionales.[11] Con esta noción, la autora buscó dar cuenta de la importancia de situar los lazos políticos y emocionales que se crean entre las víctimas movilizadas y entre estas y el público más amplio, en el que se encuentran los y las antropólogos/as (Jimeno 2010; Jimeno, Varela y Castillo 2015). Esta propuesta, surgida a partir de una experiencia con indígenas desplazados en el norte del Cauca y de un amplio trabajo de memoria que encaró un equipo de docentes y estudiantes de la Universidad Nacional de Colombia, encontró un importante nicho de acogida para repensar las emociones en el contexto de violencia en México (De Marinis 2017, Macleod y De Marinis 2019, Hernández Castillo 2021).

En síntesis, como un campo abierto y en continua transformación, el quehacer antropológico en contextos de violencia se ha ido transformando a la luz de los diferentes desafíos metodológicos, teóricos y epistémicos que se han presentado en el trabajo de campo con víctimas y en contextos de múltiples violencias. El "poner el cuerpo" en estos escenarios y el poner a disposición la caja de herramientas de la antropología para la transformación, desde el acompañamiento y las apuestas colaborativas, genera toda una suerte de desafíos emocionales, éticos y políticos, cuyas reflexiones configuran un campo emergente para la antropología mexicana.

11 Para una discusión sobre esta trayectoria ver De Marinis y Macleod (2019).

Las contribuciones de esta sección

En esta sección confluyen trabajos que reflexionan sobre las implicaciones del trabajo de campo en contextos donde irrumpieron violencias extremas en diferentes regiones del país, que abarcan desde la frontera norte a la frontera sur, pasando por la región centro y el golfo de México. La sección se divide en dos bloques. En el primero, se encuentran cuatro capítulos que reflexionan sobre el quehacer etnográfico en estos contextos, a partir de investigaciones de campo de largo aliento en diversas regiones de Michoacán, Tamaulipas y Chiapas. El segundo bloque está conformado por tres capítulos que comparten propuestas metodológicas académicas y por fuera de la academia en contextos de graves violaciones a los derechos humanos. En estas experiencias se despliegan una serie de acciones donde el conocimiento antropológico se pone en acción para la disputa por los datos frente al ocultamiento de datos a nivel oficial, la devolución del conocimiento como ética y práctica de restitución, la documentación, la elaboración de peritajes y la construcción de observatorios y equipos interdisciplinarios para la atención de la violencia y la búsqueda de personas

Abre el primer bloque el capítulo de Salvador Maldonado con un texto acerca de cómo la violencia, que se cruzó de manera inesperada en los diferentes escenarios del trabajo de campo antropológico en el país, generó nuevos desafíos teóricos y metodológicos para la disciplina. Uno de estos desafíos gira en torno a la comprensión misma de la violencia como un fenómeno polisémico y performativo. A partir de su profunda investigación en la región de Tierra Caliente en Michoacán, Salvador Maldonado posiciona la mirada antropológica como una posibilidad disruptiva de las representaciones espectaculares que alimentan el terror y generan parálisis en la sociedad. En los flujos estatizados de esta representación espectacularizada se construye un discurso que despoja al acontecimiento de su carácter histórico, antropológico y de memoria.

El autor describe los itinerarios de una investigación etnográfica e histórica de largo aliento en esta región rural afectada por grandes problemas de narcotráfico y analiza los impactos que ha tenido en la investigación antropológica. Encuentra en la crítica antropológica que desnaturaliza las nociones de Estado, derecho, orden, etc. una posibilidad de desestructuración narrativa de las representaciones de la violencia y el poder, para brindar un acercamiento que replantee sus usos y significados y que la aleje de la condición natural o pre social en la que es encasillada desde “los sótanos del poder oficial”.

Uno de los aspectos compartidos en buena parte de los capítulos de esta sección es la manera en que la violencia construyó zonas de silencio, caracterizadas por la ausencia de información, la anomia generalizada y un profundo terror que se esparció rápidamente instalando líneas arbitrarias difícilmente reconocibles.

En estas zonas del silencio, donde los rumores juegan un papel fundamental, los acercamientos de la antropología han encontrado nuevos desafíos no sólo en términos de movilidad en el territorio, sino también en la posibilidad misma de documentar lo que se dice y se silencia. Desde la recuperación de memorias soterradas, de voces que quedan en los márgenes de los grandes acontecimientos hasta la etnografía por los extensos campos minados de la violencia, algunos capítulos nos acercan a su capacidad destructiva, pero también productiva.

El trabajo de Verónica Velázquez Guerrero en la región purépecha de Michoacán describe las transformaciones de la violencia criminal en esta región convertida en un nuevo enclave de agroindustria y explotación de recursos naturales. La autora propone una conceptualización de "lugares y zonas grises" para dar cuenta de las líneas arbitrarias que se instalan sobre los territorios y que reconfiguran las posibilidades de movimiento, a partir de la escasa o nula condición de seguridad para realizar investigaciones antropológicas o de cualquier otro tipo. A través de diferentes ventanas etnográficas, recuperadas durante más de una década de trabajo de campo intenso en la región, la autora da cuenta de cómo en estas regiones grises se crean y reconfiguran regiones de violencia, censura y resistencia frente a los embates del crimen organizado y los flujos del capital concentrado. Seguir los rumores y las vías de comunicación informales que se construyen en estas regiones de silencio se vuelven recursos fundamentales para la exploración etnográfica y también para la construcción de seguridad y previsibilidad en escenarios por demás adversos.

Óscar Misael Hernández-Hernández nos introduce en los silencios de San Fernando, Tamaulipas, donde en 2010 una masacre de 72 migrantes atrajo la atención nacional e internacional de la prensa, el Estado y organizaciones de víctimas. El autor narra cómo este evento masivo de violencia, si bien generó quiebres para la emergencia narrativa y de circulación de la palabra, construyó márgenes que generaron nuevas formas de censura y autocensura. El autor echa a mano del método denominado "antropología entre familia" que recupera del antropólogo Santiago Guerra, como una herramienta útil para poder realizar trabajo de campo en contextos de alta sensibilidad. A partir de realizar una etnografía íntima como familiar y nativo, reconstruye las memorias de la violencia que quedaron en los márgenes de los grandes acontecimientos en la región, incluyendo sus propios recuerdos. Argumenta que en las zonas de silencio se generan fisuras a través de otras formas de comunicación menos perceptibles si no es desde una exploración cercana, íntima y de largo aliento. Las afectaciones que se experimentan en los lugares de trabajo de campo coinciden también con las afectaciones en los espacios de vida de muchas y muchos antropólogos y antropólogas para quienes los escenarios etnográficos no están alejados de sus propias regiones donde habitan ellas/os y sus familias.

El texto de Carolina Díaz Iñigo nos sumerge en las potencialidades analíticas y políticas que supone tomar en cuenta las emociones en el trabajo de campo en contextos de violencias, extractivismo y despojos. Su trabajo da cuenta de las afectaciones que produce realizar el trabajo de campo de largo aliento en regiones donde el extractivismo desgarra los territorios, las vidas y el tejido social. En este capítulo, la autora describe el trabajo de campo que llevó a cabo para su tesis de doctorado en la región del Soconusco en Chiapas, a través de un análisis sobre el papel de las emociones en las implicaciones metodológicas, teóricas y políticas del quehacer antropológico. Se trata de ver las emociones, de las personas y las propias, no sólo como un objeto de análisis en contextos de violencia y acción política, sino también como fuentes vitales para la generación de alianzas que buscan hacer frente al miedo y el terror que paraliza a las sociedades y a nosotras/os en el propio trabajo de campo. Desde un análisis de introspección profundo y del análisis de su propia experiencia emocional, la autora propone las nociones de manejo emocional y comunidades emocionales para dar cuenta de que las emociones son un elemento importante de análisis en contextos organizativos, pero también pueden convertirse en un aspecto central de las apuestas metodológicas en contextos de violencia y despojo.

Decidimos abrir el segundo bloque con un texto de Valentina Glockner, una querida antropóloga que partió de este mundo en los días en que estábamos reuniendo las diferentes contribuciones para este volumen. Su muerte nos sacudió por tratarse de una antropóloga joven y muy cercana para muchas y muchos de nosotros. El trabajo sensible y comprometido de Valentina Glockner, que realizó por décadas con niños y niñas en contextos de extrema vulnerabilidad, migración y desplazamiento forzado, ha generado importantes contribuciones al análisis de las transformaciones del quehacer antropológico en contextos de violencia, pero también de los compromisos, la empatía y la reciprocidad que se convierten en la posibilidad misma de la construcción de conocimiento antropológico en estos escenarios. Valentina estaba escribiendo un texto alrededor de estas reflexiones, pero no alcanzó a enviarlo. Fue por esto que junto con Soledad Álvarez Velasco escogimos un texto ya publicado que se acercara a las reflexiones metodológicas que estábamos proponiendo para esta sección. El texto que aquí se publica no fue escrito para la sección, pero lo escogimos porque abre reflexiones acerca de las implicaciones de la antropología y de sus posibilidades colaborativas en el trabajo con las infancias, un tema que, como planteé más arriba, es un campo incipiente, pero por demás urgente en los contextos de violencia en México. En este texto, Valentina se pregunta por la restitución como un proceso de reciprocidad que pueda contrarrestar la violencia epistémica que subyace en las relaciones de poder que se establecen entre antropólogos y antropólogas y las personas con quienes trabajamos, sobre todo cuando se trabaja con niñas y niños, excluidas/os de esas posibilidades por ser considerados socialmente inmaduros como reflejo de su inmadurez biológica.

El trabajo de Valentina parte de nuevas preguntas acerca de las posibilidades colaborativas en la investigación antropológica, sobre todo en contextos en donde esta se fusiona con situaciones de extremo riesgo, vulnerabilidad y donde hay una urgencia por la denuncia. Estas acciones evidencian las responsabilidades políticas, sociales y afectivas con quienes trabajamos, las cuales ubican a la antropología como un quehacer que va mucho más allá del trabajo académico. Con la sensibilidad propia de quien ha realizado extensos recorridos de campo con niñas y niños desde la afectividad y la antropología implicada para la transformación, el texto de Valentina nos advierte que la restitución no significa sólo devolución del conocimiento sino una forma de contribuir a un proceso de reparación. Con esto, nos sumerge en nuevas posibilidades políticas y de hacer justicia del trabajo antropológico.

En esta línea de reflexiones, cerramos la sección con dos experiencias de antropología implicada en contextos de graves violaciones a los derechos humanos. Durante los años en que la violencia extrema sacudía muchas regiones del país, la antropología se insertaba en nuevos nichos de actuación y articulación interdisciplinaria. Uno de estos fue la búsqueda de personas desaparecidas en el contexto de una emergencia nacional a raíz de la demanda de colectivos de familiares y de la crisis forense. En este contexto, se construyeron esfuerzos institucionales y no institucionales en el que los conocimientos científicos, entre ellos los de la antropología física y social, pudieran converger para el reconocimiento, acompañamiento, exhumación y búsqueda de personas. Uno de los tantos ejemplos de estos esfuerzos fue la creación del Grupo de Investigaciones en Antropología y Social y Forense (GIASF), el cual reúne a un grupo de investigadoras e investigadores provenientes de diversas disciplinas. Creado en 2016, a partir de la creciente demanda de acompañamiento para los procesos de búsqueda de personas desaparecidas, exhumación y construcción de conocimiento útil para el ámbito forense, el GIASF ha generado diferentes acciones de incidencia social, política y legal. Las etnografías a pie de fosa, las apuestas colaborativas e interdisciplinarias se fusionan en este grupo con prácticas de acompañamiento y colaboración cercanas con colectivos de familiares de personas desaparecidas, que incluyen la documentación, la elaboración de peritajes antropológicos y de manuales de búsqueda, entre otros.

El capítulo que presentan en esta sección, elaborado por May-ek Querales, Isabel Beltrán y Mitzi Robles, comparte reflexiones acerca de los desafíos que presenta el trabajo interdisciplinario en el ámbito forense mexicano. Describen cómo el actuar por fuera de las instituciones académicas si bien permite una mayor apertura hacia los diálogos interdisciplinarios y de incidencia, genera condiciones de mayor vulnerabilidad para el sostenimiento de los procesos. En el texto sus autoras hilan, de manera íntima, cómo el trabajo colectivo ha permitido sortear las desorientaciones y el *shock* existencial que produce la violencia cuando se

vive de cerca y qué ha implicado hacer antropología por fuera de los contornos institucionales, un quehacer por lo general invisibilizado en los textos y encuentros académicos. Se preguntan cómo la investigación realizada mediante acciones de colaboración y cercanía deviene en formas de acompañamiento que amplían y diversifican los espacios de intercambio y divulgación de saberes alrededor de problemáticas tan complejas y dolorosas como lo es la desaparición de personas.

Cuando la violencia afecta a las regiones de vida de las y los antropólogos, como ocurrió en diferentes momentos y regiones del país, la antropología, el activismo y la formación antropológica también se transforman. Desde el activismo y la antropología feminista implicada en el estado de Veracruz, en la región del golfo de México, afectada en diferentes momentos por expresiones brutales de la violencia contra las mujeres, Estela Casados González y Verónica Moreno Uribe nos comparten las estrategias que construyeron para la documentación, análisis, formación de estudiantes y el fortalecimiento de redes de cuidado que, desde una confluencia de saberes diversos, han impulsado desde la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana. Estela Casados creó el Observatorio Universitario de Violencias contra Mujeres (OUVMujeres) perteneciente a la Universidad Veracruzana, una iniciativa que coincidió con la emergencia de observatorios a nivel nacional y regional para contrarrestar los escasos datos oficiales que se registraban alrededor de los asesinatos, feminicidios y desapariciones de mujeres y niñas en diferentes regiones. Las fuentes hemerográficas comenzaron a cumplir un rol fundamental para la labor antropológica, frente a la imposibilidad de realizar trabajo de campo en regiones que se habían vuelto intransitables. El capítulo nos adentra a las formas de documentación e incidencia de la antropología feminista y activista y el rol de los cuidados para hacer frente a la violencia en una de las regiones que mayores niveles de violencia contra las mujeres ha registrado en los últimos años. Fue durante la pandemia, cuando la reflexión de los cuidados se tornó vital para muchos colectivos en el estado y cuando Verónica Moreno Uribe inició una serie de encuentros con colectivas a lo largo y ancho de Veracruz. En el capítulo, las autoras nos narran sus experiencias y apuestas teóricas metodológicas que buscan conectar a partir del trabajo de documentación e incidencia a través del OUVMujeres. Plantean reflexiones alrededor de las violencias que enfrentan las mujeres, los cuidados y el papel de la antropología en la articulación y confluencia de saberes y acciones para afianzar la formación antropológica hacia apuestas más críticas y transformadoras.

Referencias bibliográficas

Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: PUEG-UNAM.

Álvarez Velasco, Soledad. 2016. *Frontera Sur chiapaneca: El muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*. Ciudad de México: CIESAS-IBERO.

Azaola, Elena. 2012. Las violencias de hoy, las violencias de siempre. *Desiccates*. 40: 13-32.

_____. 2008. *Crimen, castigo y violencias en México*. Ciudad de México: CIESAS.

Bourgois, Philippe. 1995. *In Search of Respect. Selling Crack in El barrio*. Nueva York: Cambridge University Press.

Camus, Manuela. 2021. *Circulación de vidas precarizadas. El Refugio Casa del Migrante, Tlaquepaque, Jalisco*. Guadalajara: UDG.

Castillejo, Cuellar 2009. *Archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes.

Castro Neira, Yerko. 2023. Governed bodies, discarded bodies: Notes for an analysis of contemporary migrations during Covid-19. *Politics*. 44(2): 235-251.

Castro, Yerko y Blazquez, Adèle (coords.). 2017. *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*. México: lmi Meso.

Corral, Carolina. 2020. *Volverte a Ver* [Documental]. Ciudad de México: Amate films.

Cumes, Aura. 2009. Sufrimos vergüenza: Mujeres K'iché frente a la justicia comunitaria. *Desacatos*. 31: 99-114.

Das, Veena 2012. *Violencia, Cuerpo y Lenguaje*. Ciudad de México: FCE.

Das, Veena y Deborah Poole. 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

De Marinis, Natalia. 2019. *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui*. Ciudad de México: CIESAS.

_____. 2017. Etnografiar (en) el terror. El "ser testigo" y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones desde una experiencia de campo. *Cuaderno de Trabajo del LMI-Meso*. 5: 9-21.

De Marinis, Natalia y Morna Macleod. 2019. "Introducción". En: Morna Macleod y Natalia De Marinis (eds.), *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. pp. 9-32. Bogotá: INCAH-UAM.

Del Rio Vithe, Miriam, Morales, María Carlota y Monreal Quistián, Omar. 2020. *Protocolo de seguridad para antropólogas y antropólogos en campo*. Ciudad de México: Colectivo Tardes Etnográficas-UAM Iztapalapa.

Díaz Iñigo, Carolina. 2023. *La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur de Chiapas*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso-Editorial Retos-CLACSO.

Durin, Séverine. 2019. *Sálvese quien pueda. Violencia generalizada y desplazamiento forzado en el noroeste de México*. Ciudad de México: CIESAS.

Durine, Séverine (coord.). 2024. *Infancias amputadas, adolescencias en riego. Militarización y violencias en el Noreste de México*. Ciudad de México: CIESAS.

Ferrándiz, Francisco. 2008. "La etnografía como campo de minas: De las violencias cotidianas a los paisajes postbélicos". En: Margaret Bullen y Carmen Diez Mintegui (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*. pp. 89-115. San Sebastián: XI Congreso de Antropología de la FAAEE-Ankulegi Antropologia Elkartea.

Ferrándiz, Francisco y Feixa Pampols, Carles. 2004. Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*. 14 (27): 159-174.

Figueroa Romero, Dolores. 2019. Políticas de Feminicidio en México: Perspectivas interseccionales de mujeres indígenas para reconsiderar su definición teórica-legal y la metodología de recolección de datos. *Journal of International Women's Studies*. 20 (8): 64-86.

Fragoso, Perla. 2020. Pactos patriarcales en la ocultación de un crimen: Feminicidio y violaciones a los derechos humanos en Chiapas, el caso de Francisca Flor De La Cruz Hernández y su familia. *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas*. 4(1): 228-262.

_____. 2016. *A puro golpe. Violencia y malestares sociales en la juventud cancunense*. San Cristóbal de las Casas: Universidad de Ciencia y Artes de Chiapas.

Freyermuth, Graciela. 2003. *Las mujeres de humo: morir en Chenalhó, género, etnia y generación, factores constitutivos del riesgo durante la maternidad*. Ciudad de México: CIESAS.

Garza Caligaris, Anna Maria. 2002. *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. Ciudad de México: UNAM-UNACH.

Glockner, Valentina. 2012. "Niños migrantes y trabajadores: una reflexión sobre los márgenes del Estado y las nuevas modalidades de gobierno". En: Yerko Castro (ed.), *La migración y sus efectos en la cultura*. pp: 83-109. Ciudad de México: CONACULTA.

Glockner, Valentina y Soledad Álvarez. 2022. Espacios de vida cotidiana y el *continuum* movilidad/inmovilidad: el protagonismo de niñxs y adolescentes migrantes en el continente americano. Un proyecto etnográfico multimedia. *Anales de Antropología*. 55(1): 59-72.

Hernández Castillo, R. Aída. 2021. Etnografía feminista en contexto de múltiples violencias. *Alteridades*. 31(62): 41-55.

Hernández Castillo, R. Aída (coord.).1998. *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas antes y después de acteal*. Ciudad de México: CIESAS.

Hernández Castillo, R. Aída y Ortíz Elizondo, Héctor. 2012. Asunto: Violación de una indígena Me´phaa por parte del ejército mexicano. Presentado ante

la Corte Interamericana de Derechos Humanos. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropológicos Sociales*: 67-81

Hernández Castillo, R. Aída y Robledo, Carolina (eds.). 2020. *Nadie detiene al amor. Historias de vidas de familiares de personas desaparecidas en el norte de Sinaloa*. Ciudad de México: UNAM-GIASF-Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra-CIESAS.

Hernández Castillo, R. Aída y Terven, Adriana. 2017. "Rutas metodológicas: hacia una antropología juridical crítica y colaborativa". En: Rachel Sieder (ed.), *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. pp. 485-524. Ciudad de México: CIESAS.

Hernández Hernández, Oscar. 2021. *Antropología de la movilidad infantil en la frontera de Tamaulipas*. Ciudad Victoria: Coltam.

Hernández Soc, Alba Patricia. 2019. De Tierra Caliente a la Sierra y Costa Chica de Guerrero: desplazamiento interno forzado. *Cultura y representaciones sociales*. 14(27): 143-182.

Hjorth Boisen, Susann. 2018. Evaluación y reducción de riesgo en el trabajo de campo. *Alteridades*. 28(56): 73-84.

Jimenez-Estrada, Vivian, Don Juan Pérez, Norma, Torres Sandoval, Patricia y Figueroa Romero, Dolores. 2020. "Diálogos binacionales sobre los retos para documentar la(s) violencia(s) contra mujeres indígenas en México y Canadá". *Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*. 4(1): 30-61.

Jimeno, Myriam. 2010. Emocoes e política: A vitima e a construcao de comunidades emocionais. *Revista Mana*. 16(1): 99-121.

Jimeno, Myriam y David Arias. 2011. La enseñanza de antropólogos en Colombia: una antropología ciudadana. *Alteridades*. 21(41): 27-44.

Jimeno, Myriam, Varela, Daniel y Castillo, Ángeles. 2015. *Después de la masacre, emociones y política en el Cauca Indio*. Bogotá: UNAL-ICANH.

Krotz, Esteban. 2021. Sobre algunos vínculos entre la ciencia antropológica y los derechos humanos. *Alteridades*. 31(62): 85-98.

Lagarde, Marcela. 2006. Del femicidio al feminicidio. *Desde el jardín de Freud*. 6: 216-225.

Levi, Primo.1989. *Los hundidos y los salvados*. Madrid: El Aleph.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En: Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. pp. 34-59. Ciudad de México: CIESAS-FLACSO Ecuador-FLACSO Guatemala.

López-Hernández, Olga y Hernández-Hernández, Oscar Misael. 2022. Andares peligrosos: reexplorando la violencia criminal en la frontera norte de México. *Korpus 21*. 2(6): 531-550.

Luna Blanco, Mónica. 2019. Razones de Género en los feminicidios: elementos objetivos y subjetivos en cinco casos de violencia feminicida en Chiapas. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*. 14: 253-272.

Macleod, Morna y De Marinis, Natalia (eds.). 2019. *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. Bogotá: INCAH-UAM.

Maldonado, Salvador. 2010. *Los márgenes del estado mexicano: Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: Colmich.

Manz, Beatriz. 1995. "Reflections on an: Antropología Comprometida. Conversations with Ricardo Falla". En: Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (eds.), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. pp. 261-274. Berkeley: University of California Press.

Méndez, Georgina, López Intzín, Juan, Marcos, Sylvia y Osorio Hernández, Carmen. 2013. *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: IINPIM A.C.-Red de Feminismos Descoloniales-Taller Editorial La Casa del Mago.

Menéndez, Eduardo. 2012. Violencias en México: las explicaciones y las ausencias. *Alteridades*. 22(43): 177-192.

Mónarrez, Julia. 2000. La cultura feminicidio en Ciudad Juárez 1993-1999. *Frontera Norte*. 12(23): 88-117.

Mora, Mariana *et al*. 2024. Desafíos para construir una metodología de investigación antirracista, intercultural, sanadora y colaborativa desde las necesidades de documentación estratégica de las mujeres indígenas, afromexicanas y mestizas frente a las violencias. *Lasa Forum*. 55(1): 42-48.

Muñoz García, Graciela y Berrio Palomo, Lina. 2020. "Violencias más allá del espacio clínico y rutas de inconformidad: La violencia obstétrica institucional en la vida de mujeres urbanas e indígenas de México". En: Patricia Quattrocchi y Natalia Magonone (eds.), *Violencia obstétrica en América Latina. Conceptualizaciones, experiencias, mediciones y estrategias*. pp. 103-130. Remedios de Escalada: UNLa.

Navarro Smith, Alejandra. 2012. Conflicto y Distancia: Notas críticas de lecturas y trabajo de campo antropológico. *Latin American Research Review.* 47(3): 3-21.

Nordstrom, Carolyn. 2004. *Shadows of War. Violence, Power, and International Profiteering in the Twenty-First Century*. Berkeley: University of California Press.

Paris Pombo, Dolores.2016. *Violencias y migraciones centroamericanas en México*. Tijuana: Colef.

Ravelo Blancas, Patricia. 2005. La costumbre de matar: proliferación de la violencia en Ciudad Juárez, Chihuahua, México. *Nueva Antropología*. 20(65): 149-166.

Reguillo, Rossana. 2015. "La turbulencia en el paisaje: de jóvenes, necropolítica y 43 esperanzas". En: José Manuel Valenzuela (coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. pp.

59-78. Tijuana: NED-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Colef.

Rivera García, Mariana. 2021. Prácticas etnográficas reinventadas: el quehacer textil y la etnografía audiovisual como narrativas de la memoria. *Alteridades*. 31(62): 25-40.

Robben, Antonius y Nordstrom, Carolyn. 1995. "Anthropology and ethnography of violence". En: Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (eds.), *Fieldwork under fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. pp. 1-23. Berkeley: University of California Press.

Robledo Silvestre, Carolina. 2019. Descolonizar el encuentro con la muerte. Hacia una ciencia afectiva en torno a la exhumación de fosas comunes en México. *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas*. 3(2): 140-170.

Romero Plana, Virginia y Martínez Santamaría, Luz. 2021. Violencia sexual en el trabajo de campo: autoetnografía a dos voces. *Revista interdisciplinaria de estudios de género*. 7: 1-34.

Rosemberg, Florence. 2019. La etnografía en tiempos de violencia. *Cuicuilco, revista de Ciencias Antropológicas*. 76: 153-174.

Saavedra, Laura. 2018. Retos y experiencias en la construcción de un peritaje antropológico con perspectiva de género: la lucha de Bertha por la tierra en Chiapas. *Desacatos*. 57: 56-71.

Sánchez Néstor, Martha (coord.). 2005. *La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. Ciudad de México: Instituto Simone de Beauvoir.

Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*. 36(3): 409-440.

_____. 1993. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois (eds.). 2004. *Violence in War and Peace: An Antology*. Maiden: Blackwell Publishing.

Segato, Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Sesia, Paola. 2020. "Violencia obstétrica en México. La consolidación disputada de un nuevo paradigma". En: Patricia Quattrocchi y Natalia Magonone (eds.), *Violencia obstétrica en América Latina. Conceptualizaciones, experiencias, mediciones y estrategias*. pp. 3-30. Remedios de Escalada: UNLa.

Sierra Camacho, María Teresa. 2018. Policía comunitaria y campos sociales minados en México: Construyendo seguridad en contextos de violencia extrema. *Abya-Yala: Revista Sobre Acesso à Justiça E Direitos Nas Américas*. 2(2): 325-52.

Sierra Camacho, María Teresa, Hernández Castillo, R. Aída y Sieder, Rachel (eds.). 2013. *Justicias Indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. Ciudad de México: FLACSO-CIESAS.

Taussig, Michael. 2003. *Law in Lawless land: Diary of a limpieza in Colombia*. Nueva York: New Press.

Theidon, Kimberley. 2009. La teta asustada: Una teoría sobre la violencia de la memoria. *Ideele Revista del Instituto de Defensa Legal*. 191: 56-63.

Valladares de la Cruz, Laura (coord.). 2014. *Nuevas violencias en América Latina, Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. Ciudad de México: UAM-Juan Pablos Editor.

Velázquez Guerrero, Verónica. 2019. *Territorios encarnados: extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso.

Velázquez Velázquez, Ángela. 2017. La investigación antropológica en contextos de violencia. Acercamiento a la situación de la mujer migrante centroamericana en el municipio de Ocosingo. *Cuadernos del LMI Meso*. 5: 109-129.

Etnografía en contextos de violencia criminal: experiencias, lecciones y aprendizajes[1]

Salvador Maldonado Aranda[2]

Introducción

El ciclo de violencias que varios países latinoamericanos experimentan desde hace algunas décadas ha generado una serie de desafíos inmensos a gran parte de las instituciones políticas, jurídicas y educativas. En México, dichas instituciones están enfrentando retos inmensos en cuanto a capacidades organizacionales para hacerle frente a los problemas de inseguridad. El sector educativo no ha estado exento de ello, varios programas educativos están siendo reformulados para adecuarlos a entornos de seguridad de las y los jóvenes que es el principal grupo etario que está resintiendo las violencias. Desde el punto de vista de la investigación en ciencias sociales y humanas, el trabajo empírico o de campo es una condición *sine qua non* de la disciplina, lo que ha dado pauta a que estudiantes y profesionistas sufran todo tipo de riesgos; más aun cuando se pretende investigar temas fronterizos de lo lícito e ilícito, las mismas violencias, estar en el lugar y el momento equivocados, tener represalias y advertencias sobre nuestras preguntas incómodas al poder y sus actores en las sombras (Nordstrom y Robben 1995*)*. El impacto a la investigación empírica ha tenido efectos serios en la investigación y formación humana en la medida en que las violencias se expanden en nuestros espacios cotidianos y de trabajo. No pocos estudiantes han sido forzados a abandonar o redefinir sus investigaciones por parte de grupos armados legales o ilegales que operan en regiones controladas por ellos.

Muchos investigadores e investigadoras están restringiendo sus estancias de trabajo de campo o se ayudan de personas locales para obtener alguna entrevista sin exponerse demasiado. Todo ello ha contribuido a replantear el objeto y objetivos

1 Varias ideas y reflexiones de este artículo han sido tomadas, revisadas y actualizadas de un artículo publicado previamente en Maldonado (2014).

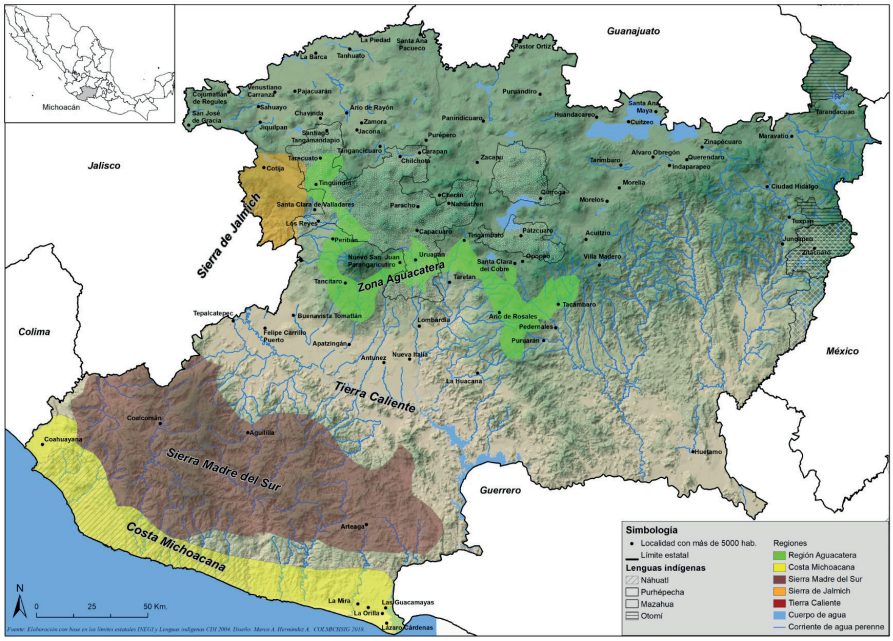
2 Profesor-investigador de El Colegio de Michoacán.

de programas de estudio tales como la reducción temporal o eliminación de prácticas de entrenamiento profesional *in situ,* aun cuando estas forman parte fundamental de disciplinas como la antropología. Ya no es una novedad que el sector educativo relacionado con la investigación de campo abandone pesquisas, replantee sus alcances o busque caminos menos peligrosos para cumplir sus propios propósitos académicos, mismos que también están siendo presionados por los ritmos y exigencias de instituciones financiadoras de la ciencia.

Ante un panorama tan violento e inseguro como el de México, nos envuelve una serie de temores que nos hace prisioneros de la misma ola de incertidumbre que, paradójicamente, necesitamos deshilvanar. El objetivo de este documento es, en consecuencia, plantear un conjunto de cuestiones y dilemas que subyacen a estas experiencias de desencuentro entre la investigación y el trabajo de campo con el fin de profundizar en la reflexión sobre los efectos de las violencias en las ciencias sociales y la antropología en particular. Para ello, el texto está dividido en dos grandes apartados. En la primera parte discutimos brevemente algunos cambios paradigmáticos en las ciencias sociales que han afectado nuestras formas de ver el mundo y en particular nuestra manera de relacionarnos con las violencias. Argumentaremos cómo tras el fin de la Guerra Fría y la globalización se originaron cambios significativos que impactaron ampliamente el lenguaje de las ciencias sociales y humanidades (Gledhill 2001).

Básicamente lo que queremos sugerir es que a partir de lo anterior se construyó una nueva visión y narrativa sobre las violencias, desligándose de los viejos paradigmas de las ciencias sociales: aquellos que plantearon la noción de acontecimiento y conflicto al centro de nuestras preguntas de investigación. Sostendremos que esta nueva visión y narrativa de las violencias han expulsado la noción de tiempo/espacio de su constitución, lo que ha dado lugar a una representación ahistórica de las violencias, desancladas en la mayoría de las veces a la historia y la experiencia. La segunda parte del texto retoma este argumento y lo pone en movimiento por medio de la exposición del itinerario de una investigación que emprendimos desde hace más de una década en una región rural inmersa en grandes problemas de narcotráfico. Buscamos ejemplificar cuáles fueron nuestras coordenadas de investigación, retomando la discusión de la primera parte del artículo y reflexionando sobre sus consecuencias para la investigación social. Posteriormente proporcionamos algunas reflexiones sobre cómo afrontamos el trabajo de campo en contextos de violencia criminal y los dilemas de textualización de los resultados en publicaciones y su difusión en la esfera pública.

Mapa 1. Geografía de Michoacán.



Fuente: Elaboración con base en los límites estatales INEGI y Lenguas Indígenas CDI 2004.
Diseño Marcos A. Hernández. COMILCHSIG 2018.

Violencias del pasado y del presente

En uno de los libros más desafiantes que se han escrito en los últimos años, Hartog (2007) señala que si algo distingue a las ciencias sociales de toda la primera mitad del siglo xx, es que estas estuvieron dominadas por la idea de "futurismo": un régimen del tiempo que puede entenderse como el dominio del punto de vista del futuro en el sentido imperativo. El horizonte de sentido significaba en ciencias sociales y humanas que la idea de futuro era un ideal alcanzable, a pesar de los grandes costos de violencia que ello implicaba: revolución, conflicto o guerras (Arendt 2008).

La idea de futurismo tal como la comprende Hartog significa "un orden que no cesa de acelerar y de presentarse como tal. La historia se hace entonces en nombre del porvenir y debe escribirse de la misma manera. El movimiento futurista impulsó esta postura hasta el extremo" (Hartog 2007: 134). El futurismo, según el autor,

se incrustó en la idea de progreso e hizo de la reconstrucción, la modernización y la planificación su *praesens*: "lo que está frente a mí" o lo "inminente" en el sentido de Benveniste (Hartog 2007: 135). A pesar de que la idea de progreso y modernización conllevaban enormes implicaciones negativas para sociedades consideradas atrasadas en las que regularmente el/la antropólogo(a) realiza sus investigaciones etnográficas, no había cuestionamientos sobre su estatus epistemológico. Sin embargo, los acontecimientos de los años sesenta del siglo XX abrieron la crítica más fuerte a la idea de progreso, tal como lo han escrito Arendt (2008) o Foucault (1983). Según Hartog:

> Llegaron, por supuesto, los años sesenta, las desilusiones o el fin de una ilusión, el derrumbe de la idea revolucionaria, la crisis económica de 1974, el inexorable ascenso del desempleo en masa, el fin del estado benefactor construido en torno a la solidaridad y sobre la idea de que el mañana será mejor que hoy, y las respuestas más o menos desesperadas o cínicas de que todos, en cualquier caso, son miserables en el presente y sólo en él (2007: 140).

Esta progresiva invasión del horizonte por "un presente" –la sociedad de consumo y del espectáculo, las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios a cualquier costo– contribuye a figurar un nuevo régimen de historicidad: una nueva dimensión experiencial del tiempo y el espacio, lo que Harvey (2004) llamó la compresión espacio/temporal que, con la globalización, alcanza su máxima expresión.

> El futurismo se hundió en el horizonte y el presentismo lo reemplazó […] Sin futuro y sin pasado, el presentismo genera diariamente el pasado y el futuro de quienes, día tras día, tienen necesidades y valoran lo inmediato […] Estas conductas traducen una experiencia largamente compartida del presente, son uno de sus componentes, que trazan así uno de los regímenes de temporalidad del presente (Hartog 2007: 140-141).

Cuando el presentismo se instala como un nuevo modo de percibir, experimentar e interpretar el tiempo en condiciones de constricción espacial, el poder de su lenguaje alcanza a impregnar parte de las ciencias sociales. Si la noción de acontecimiento estaba anclada a la idea de futuro como horizonte de sentido (Koselleck 2010) con el presentismo el acontecimiento se transforma performativamente en metáforas o en hechos sublimes descontextualizados (hambrunas allá, golpes militares acá, secuestros y asesinatos acullá), hilados en cadenas intermitentes en forma de espectáculo explotando a sus últimas consecuencias el lado más pornográfico de las cosas, como algo más real que lo real en el sentido lacaniano. El nuevo paradigma adquirió sentido en una teoría social identificada como "la nueva barbarie" que el Norte construyó del Sur (Gledhill 2001) para explicar aquellas

violencias periféricas acentuando su espectacularidad como una justificación para imponer gobiernos indirectos en países con "estatalidades limitadas".

Tal como señala Hartog (2007: 141) estamos ante una "economía mediática del presente que no cesa de producir y de consumir acontecimientos" mediante la globalización tecnológica. La economía mediática del presente ha contribuido a diluir o eclipsar las múltiples relaciones conflictivas entre pasado, presente y futuro, a través de la sociedad del espectáculo (Vargas 2012). Por ejemplo, cuando las guerras, hambrunas, desastres o asesinatos son televisados y expuestos en internet, por lo regular pierden sus contextos y sus conexiones históricas con el pasado violento (Nordstrom y Robben 1995). Así, las violencias en el mundo se han convertido en una especie de espectáculo en el que el discurso público sobre ellas dramatiza –hasta volver satíricas o draconianas– historias personales, desligándolas de los acontecimientos que las produjeron. Las violencias que se reproducen por algunos medios de comunicación masiva[3] provocan más temores de lo real, de forma que el miedo se incrusta en el cuerpo adquiriendo en la narrativa sensacionalista su mejor vehículo dramático, como las historias de los narcos mexicanos convertidos en figuras heroicas o en sujetos criminales a los cuales hay que eliminar.

La representación narrativa y mediática de esta "anomia social" construye una especie de desnudo del cuerpo humano, expuesto cotidianamente en escenas constituyentes de historias desenfrenadas de culpabilización y terror. Dicha pornografía de la violencia (Bourgois 2010), del cuerpo condenable o asesinable, tiene un efecto fulminante sobre nuestra apreciación de lo inmediato, lo cercano o lo familiar; se producen diversas figuraciones de lo ilegal sobre el otro (Bauman 2008). Este marco discursivo hace que nuestra visión de las violencias sea transferida al otro, regularmente estigmatizado y excluido. Así, estas violencias individualizadas provocan mayor sentimiento de moralidad y son, al mismo tiempo, el objeto principal de debate público. Ya no es la interpretación del acontecimiento en el sentido braudeliano o el papel de conflicto en tanto motor de aceleración de la historia. La visión mediática de las violencias derivadas de los conflictos inmanentes a la sociedad forma parte del régimen presentista, cuyo impacto se siente en la adopción de ciertos discursos académicos posmodernos y posturas periodísticas sensacionalistas.

En síntesis, el nuevo régimen de historicidad, entendido como el presentismo, se extendió con el fin de la Guerra Fría y se aceleró profundamente con la globalización, adquiriendo en la teoría de la nueva barbarie su mejor sentido. Esto ha tenido efectos significativos en las ciencias sociales y humanas, tal como la

3 Por supuesto, hay matices; algunos medios de comunicación, así como el periodismo de investigación están esforzándose por brindarnos mejor información y de mayor calidad.

expulsión del acontecimiento histórico-antropológico en la narrativa académica, de acuerdo con Sahlins (2017). En su lugar, la anomia y el desorden se constituyeron en los nuevos referentes interpretativos, provocando un desplazamiento de las categorías históricas de conflicto, ritual y acontecimiento por la idea de desorden en un mundo posmoderno loco y violento sin moralidad. Por ello, Žižek (2009) nos sugiere no anatemizar la violencia, condenarla como mala, al igual que no podemos caer en la ilusión ética de pensar que lo que necesitamos es actuar inmediatamente, sin saber quiénes se benefician de las apologías dramatizadas de la violencia.

La segunda cuestión que queremos plantear es que el nuevo régimen de historicidad –el presentismo– ha tenido un fuerte impacto en las ciencias sociales, en particular desde el giro posmoderno más excéntrico. Cuando el presentismo expulsa la noción de acontecimiento de la naturaleza de la historia (Dosse 2006), tal como la nueva barbarie, lo que resulta de ello son hechos descontextualizados o fenómenos desarticulados en el tiempo y el espacio. De la misma forma, la separación del conflicto sociopolítico de la violencia entre las personas da lugar a un discurso sensacionalista de la misma que termina por construir sujetos criminalizables. Como resultado, se llega a representar a la antropología como una disciplina sin historia de peligros, en una suerte de romanticismo de la etnografía con sus interlocutores. Es decir, se olvida de que las etnografías clásicas no afrontaron temores ni situaciones complicadas en las que la violencia era parte de los obstáculos por superar. Al respecto, vale la pena señalar que ni las mejores etnografías clásicas estuvieron exentas de circunstancias difíciles; después de todo, cuando Edmund Leach estudió a los Kachin de Birmania en 1939, su trabajo de campo fue interrumpido por la Segunda Guerra Mundial, uniéndose al ejército birmano; con base en esa experiencia escribe una obra clásica de la antropología política. Mientras tanto, Evans-Pritchard se auxilió del ejército británico para poder estar entre los Nuer, después de haber sido soldado. No menos importante ha sido el trabajo de otr@s antropólog@s más contemporáneos tales como Taussig (2005), Ramírez (2014) y Goldstein (2014).

En síntesis, uno de los problemas que derivan de la expulsión del acontecimiento de la historia es un tipo de etnografía de la violencia que acentúa la dimensión dramática en lugar de encontrar explicaciones sobre su naturaleza y efectos. Ello, a su vez, tiene como resultado un cierto tipo de debate de los valores y momentos de riesgo acrecentados por la politización del trabajo de campo. Esta situación se intensifica cuando las etnografías, cuyos trabajos de campo son interrumpidos, cancelados o redefinidos, se rodean de premisas acerca de una imposibilidad para su realización. A pesar del peligro, vale la pena recordar el famoso artículo de Terradas sobre realismo etnográfico donde critica la politización de los valores del o la antropóloga y reivindica el diálogo entre etnografías, en términos de

sus posibilidades de comparación y contrastación (Terradas 1993). Para él, los peligros y valores en las etnografías deben ser independientes de su producción.

> Deben conocerse las condiciones de observación y obtención de la información etnográficas […] El conocimiento directo de las fuentes, la familiaridad que se tiene de ellas, la permanencia continuada con las mismas, el considerarse autorizado por sus actores para interpretarlas […] Todo lo que nos puede convencer de realismo en una etnografía hay que buscarlo en su texto y en relación con otros textos ya existentes o previsibles (Terradas 1993: 126).

La crítica al giro posmoderno de cierto tipo de antropologías es uno de los aspectos más relevantes que afronta Terradas, pues para él la politización de los valores de/la antropólog@ ha desplazado el diálogo inter-etnográfico que posibilita avanzar el conocimiento antropológico y no la exhibición de los valores y los juicios sobre verdad o falsedad. Añade:

> Siguiendo con una perspectiva realista, debe instruirnos la comprobación de que lo que para algunas etnografías posee una función descriptiva, para otras se convierte en una proposición explicativa o interpretativa o al revés. Ante ello, resulta fútil extraer conclusiones acerca de la objetividad o sinceridad de sus autores o de la influencia de sus culturas. Hay que tomar las medidas a las etnografías (Terradas 1993: 122).

La tercera cuestión que deviene del nuevo paradigma del presentismo es que las preguntas etnográficas están más enfocadas en los significados sin referentes que en el contexto que los dota de sentido y significación. De esta manera, las violencias tienden a comprenderse como un problema de amoralidad e irracionalidad. John y Jean Comaroff (2009) mencionan que las geografías de la violencia a menudo esconden la hipocresía de los países del Norte en la producción de las violencias en el Sur, bajo la forma de gobiernos indirectos privados; la nueva barbarie es el ejemplo paradigmático (Gledhill 2001).

Estas observaciones nos llevan al meollo de las preguntas etnográficas. Argumentaré que algunas interrogantes que los analistas se están haciendo sobre las violencias criminales obedecen a sentimientos generalizados de desorden y moralidad de la vida humana, antes que a las dimensiones de fuerzas locales y globales que producen las violencias (Pearce 2020). Los sentimientos de desorden en algunas preguntas de investigación parecen estar alimentados y sobredimensionados por la construcción pública del pánico, por la invasión o saturación discursiva que los medios hacen sobre la promoción del populismo punitivo. La producción de pánico público en la civilización del espectáculo (Vargas 2012), ha creado una especie de psicosis colectiva que ha redefinido nuestras relaciones, las

percepciones y los mapas cognitivos sobre las violencias. Cuando el pánico se instala en la cotidianidad genera sus propias narrativas y representaciones; la percepción de vivir en medio de situaciones inesperadas, caóticas o inciertas multiplica la desconfianza y nos hace presa de todo cuanto nos rodea. En resumen, el nuevo régimen de historicidad del presentismo, la teoría de la nueva barbarie y la sociedad del espectáculo han contribuido a cambiar nuestra manera de entender las violencias, nuestras preguntas de análisis y también nuestra forma de relacionarnos con ella.

Hacia una etnografía situada

A fin de discutir con más amplitud las cuestiones planteadas, recurriré a mi experiencia de investigación sobre el narcotráfico en el sur de Michoacán, situado en el occidente de México (Maldonado 2010 y 2018) para ejemplificar algunas estrategias de investigación y de campo llevadas a cabo durante el largo proceso de involucramiento en la zona de estudio. Desde el año 2001 inicié dicha investigación con el propósito de analizar las transformaciones rurales que había experimentado la región como consecuencia de la implementación estatal de un proyecto de desarrollo regional. Al principio de la investigación estaba muy intrigado por el aumento de violencia criminal que comenzaba a despuntar en el estado con la llegada de la organización de *Los Zetas* a disputar el territorio. Conforme avancé en el trabajo de campo comprendí que varias organizaciones delictivas tenían un largo pasado en la región, la gente hablaba en voz baja de varios líderes como si fueran benefactores al estar muy relacionados con los cultivos de droga sembrados por numerosos pobladores, por lo que era necesario remontarse al pasado para contextualizar lo que en ese momento vivía la región. La revisión de fondos documentales me hizo descubrir un pasado lleno de grandes problemas de violencia rural asociados a la intervención estatal y la economía de las drogas (amapola y marihuana). Por tanto, nos preguntamos ¿Cómo surgió y se expandió el narcotráfico con tanta fuerza desde épocas muy tempranas?

Después de varios años de haber revisado fuentes documentales y de múltiples estancias de trabajo de campo a lo largo de la región, fuimos comprendiendo poco a poco un proceso muy complejo de conformación de territorios al margen del Estado. El trabajo de archivo reveló la existencia de un territorio extenso de cultivos ilícitos y trasiego de drogas que se expandió como consecuencia de la demanda internacional de drogas y de las favorables condiciones climáticas y territoriales. También se evidenció que el narcotráfico no era ajeno a otras economías ilegales asociadas al comercio ilícito de madera, animales, tabaco, minerales, etcétera, que por muchos años compañías nacionales o extranjeras explotaban de manera legal e ilegal.

Una vez que logramos una revisión documental numerosa y de amplias temporadas de campo, pudimos comenzar a tejer algunas historias de las violencias a través de varios ejidos, sus dotaciones y conflictos; historias de cómo la región de Tierra Caliente se transformó en una región próspera con cultivos agrícolas de exportación; el papel que jugó el general Cárdenas; las historias políticas de control regional, así como la identificación de fuente documentales relacionadas con varias campañas militares de erradicación del narcotráfico. Todas estas historias necesitaban una explicación que las integrara y les diera sentido. A través de los debates sobre formación de Estado en antropología, pudimos constatar que a finales de los años cuarenta del siglo XX el Estado mexicano pretendió revertir los márgenes del sur de Michoacán llevando a cabo un gigantesco proyecto de tipo agrario, eléctrico, hidráulico, minero-metalúrgico y de comunicaciones con el fin de integrar el territorio a la nación mediante el impulso de una economía agrícola regional para abastecer el mercado interno, inspirado en el modelo de sustitución de importaciones. Para la década de los sesenta, la región otrora atrasada, insalubre e indomable experimenta una transformación profunda: la Tierra Caliente se convirtió en el centro de la economía agro/comercial, la Sierra/Costa se conectó por medio de comunicaciones terrestres para reducir la distancia y acelerar la movilidad, mientras que en la Costa michoacana se edificó una empresa paraestatal denominada Las Truchas para producir acero industrial.

A pesar de las grandes desigualdades que produjo la intervención estatal en el sur de Michoacán, la transformación del territorio generó un polo de desarrollo muy importante para la población regional pero, desafortunadamente, también abrió paso para otras economías de tipo ilícito. Uno de los fenómenos más relevantes fue la expansión del narcotráfico que no sólo se benefició de la demanda internacional de drogas, sino además de las oportunidades generadas por el cambio agrícola, territorial y de comunicaciones, lo que trajo como consecuencia un mayor crecimiento de los cultivos ilícitos que la población rural estaba dispuesta a sembrar. El crecimiento del narcotráfico en medio de la modernización estatal causó preocupación al gobierno federal, quien por presiones estadounidenses para detener el trasiego ilícito que estaba generando problemas de salud pública en el norte, aprobó en 1959 que el ejército combatiera el cultivo y trasiego de la droga en la región. La campaña Antidrogas fue la primera operación castrense planeada contra los estupefacientes a cargo de un militar de mano dura que posteriormente se fue a Guerrero a combatir la guerrilla. Pese a las campañas contra las drogas y frente a la violencia desatada por ellas, el narcotráfico no dejó de existir, al contrario, la permanente oferta y demanda internacional de drogas terminaron por definir los contornos del narcotráfico rural. Hasta los años setenta el fenómeno se seguía manteniendo en relativo secreto aun cuando el jefe del batallón militar dedicado a erradicarlo se quejaba de que los líderes se paseaban tranquilamente por ciudades como Morelia o Guadalajara.

No obstante, durante la década de los ochenta la región sufrió una crisis económica grave por la devaluación de peso y la inflación que afectaron la economía de exportación agrícola. Las políticas de ajuste estructural y de reforma del Estado implementadas para aminorar la crisis, impactaron enormemente la economía y la política regional, pero no así el narcotráfico, el cual se constituyó en una válvula de escape de las presiones económicas. Los procesos de desmantelamiento del Estado afectaron la economía agrícola por la reducción de subsidios y del aparato burocrático, por lo que el narcotráfico adquirió una nueva relevancia a partir del amalgamiento de varios fenómenos, entre los cuales destaca el desplazamiento masivo de campesinos y jornaleros hacia territorios serranos para emplearse en el cultivo y el tráfico de droga.

Por tanto, la transnacionalización de las drogas, el desmantelamiento del aparato público y la reducción de apoyos crediticios, así como las nuevas restricciones migratorias y una fuerte presión demográfica de jóvenes por encontrar espacios de movilidad ocupacional y prestigio en una sociedad regional estancada, dio lugar a una mutación del narcotráfico al crimen organizado, el cual ya no sólo dependía del negocio de las drogas sino de redes trasnacionales de trasiego, cuyas ganancias comenzaron a invertirse en otros mercados potenciales como la agricultura comercial, el mercado inmobiliario y, sobre todo, en mayor protección y extorsión. Como se podrá observar, sitúo el narcotráfico y las violencias asociadas a las drogas en el marco de las políticas de reestructuración económica y social asociadas a las reformas del Estado. Consecuentemente, analicé el impacto de estas en el territorio michoacano desde tres rubros: 1) los desenlaces de la crisis agrícola y el financiamiento del campo con dinero considerado ilícito; 2) la falta de oportunidades en un entorno de fuerte presión demográfica por ascenso social y prestigio y 3) la migración y sus restricciones internacionales que desencadenaron procesos de reclutamiento a las redes del crimen. En síntesis, hice un examen del narcotráfico en función de cómo se fueron transformando las formas de sociabilidad mediante las violencias generadas por las drogas, con trabajo de campo en varias localidades.

La historia previa a las organizaciones criminales propiamente definidas como cárteles o crimen organizado, nos enseñó que las violencias provenientes del narcotráfico se incubaron en una intersección dinámica entre la violencia de las campañas antidrogas, las ganancias por cultivo y trasiego de drogas y la protección del negocio. Sin embargo, los vínculos que cada vez más se estrecharon entre la protección y la extorsión; entre el poder y el crimen, fue lo que desencadenó el ciclo de violencias que actualmente vivimos. Este es el punto neurálgico que configura las primeras espirales de violencia criminal debido al uso de las campañas antidrogas en las luchas político/electorales por el poder. Durante el periodo electoral más álgido de las elecciones presidenciales y estatales de 1988 y 1989, el combate a las drogas guarda una estrecha relación con la militarización

de las drogas: el resultado fue una fuerte criminalización de las regiones del sur de Michoacán bajo estados de sitio.

En este sentido, la siguiente fase de nuestro trabajo de investigación se inclinó hacia una reconstrucción de cómo surgen los cárteles y qué tipo de relaciones tejen dentro de los territorios y en el nivel político y social. El control territorial de zonas serranas de cultivo, las redes de tráfico, la recepción de cocaína de Sudamérica y sustancias químicas provenientes de Asia se convirtieron en el principal objetivo. Desde esos años, protección y extorsión van de la mano: el poder criminal tiene dinero y uso de la violencia mientras que el poder político tiene contactos, control burocrático y de redes que, conjuntamente, configuran un tipo de gobernanza criminal. Así es como se consolidaron grandes cárteles michoacanos en medio de distintas fuerzas tanto políticas y económicas como armadas. Por último, la entrada en escena del Operativo Conjunto Michoacán en diciembre de 2006, marcó una de las fases más agudas de la violencia que he retratado desde entonces. La militarización de las drogas arroja cifras por demás dramáticas que en un principio contabilizamos, pero al final fue imposible cuantificar sus efectos. Los conflictos y alianzas o reajustes entre los cárteles estaban a la orden del día, por lo que fue riesgoso y complicado radiografiar sus mutaciones.

Experiencias de trabajo de campo

Por supuesto, en el transcurso de los años mis objetivos de investigación y preguntas fueron cambiando, así como las estrategias metodológicas, conforme me adentraba en la historia y en el campo rural. Tracé una revisión más amplia de archivos, combinando la revisión documental con temporadas de campo en la región, siguiendo pistas de lo que se encontraba en los documentos y conversaciones con la población. Hasta 2005 viajé por casi toda la región, entrevisté a gente local, me interné en poblados rurales de la Sierra, Costa y el Valle sin relativos problemas, gracias a amigos que hice en las constantes visitas. Había ciertos códigos que comencé a aprehender, intuitivamente, a partir de los silencios, pausas y respuestas esquivas; entre ellos no preguntar sobre el narcotráfico y sus líderes, aunque varios amigos lugareños de vez en cuando me invitaban a conocer los plantíos de droga en la Sierra, en medio de mucha secrecía. Esto me permitió penetrar recónditos lugares mediante diversas estrategias de campo. El disimulo pareció ser la mejor estrategia en su momento (Das 2008: 149). Realmente uno necesita tener mucha claridad de lo que se está tratando de preguntar y querer saber. Las conversaciones de cómo la gente justifica, explica o rechaza el narcotráfico es muy cambiante e interesante, ya que desde el habla pública-privada de crimen uno puede reconstruir narrativas acerca de él, sin pretender encontrar verdades. Si además se revisan fuentes periodísticas y redes sociales ,se puede contar con información significativa de lo que importa en las zonas de estudio.

Después de 2007 ya no pude incursionar en la región con cierta naturalidad debido a la declaración de guerra al narcotráfico que el expresidente Felipe Calderón había hecho, sobre todo porque también había nacido una de las organizaciones criminales más letales conocida como La Familia Michoacana, cuyo territorio operativo era precisamente la zona de estudio. El trabajo se hizo muy peligroso para mí como para mis interlocutores. Desde esos años he realizado trabajo de campo más estratégico, con movimientos más rápidos de un lugar a otro (Ramírez 2014), evitando sospechas innecesarias, aunque no siempre se logró debido a lo espeso y cotidiano de la vigilancia criminal y policial. Uno necesita trazar gráficamente redes de apoyo, seguridad, de gente que puede ayudar, de información e incluso de personas que pueden tener un pie en los dos lados. Ello es imprescindible para saber moverse en el espacio público. Las entrevistas se hicieron mayormente en lugares visibles, sin pretender ocultar con quien habla uno, aunque obviamente no todo puede ser así.

Todo ello va redefiniendo nuestra representación y emociones de las cosas. Por ejemplo, un día que visitaba a una familia de un poblado rural que cultivaba marihuana –sin saberlo yo– cuando una tarde anterior el ejército había destruido cinco laboratorios de droga sintética y amenazado al poblado, ese día no encontré a nadie en el poblado, todos estaban resguardados por el posible regreso del ejército o de grupos armados. La sensación que sentí después de la visita fue de haber estado en un momento y lugar equivocado si una tarde anterior hubiera ido al poblado, pues no había forma de comunicarse con la gente previo a mi visita. El miedo comenzó a formar parte de la etnografía y como tal ya estaba redefiniendo nuestra manera de ver y sentir las cosas e incluso de narrarlas. Entre este tipo de vivencias seguí realizando trabajo de campo con mayor cuidado monitoreando por redes sociales y rumores ciertas zonas de peligro. No era fácil, La Familia Michoacana había impuesto un estado de terror que la población terminó asumiendo una actitud de *ver, oír y callar*.

Cabe comentar que para efectuar una investigación de este tipo no fue fácil, significó un reto mayúsculo: escudriñar archivos, etnografiar vidas humanas, interactuar con la gente, recorrer comunidades rurales por caminos deshechos, en medio del inmenso calor durante todo el año, la sospecha, etcétera. No obstante, no dejamos de perder de vista que las violencias estaban articuladas por una economía política claramente articulada al Estado, el narcotráfico y la población rural en torno a las políticas estatales y por fenómenos globales como las drogas, conflictos agrarios y sociales que la región experimentó durante la mitad del siglo XX. Desde luego hubo riesgos y varias cosas más al conocer a algunos presumibles narcos, políticos que al parecer estaban involucrados en el negocio, sicarios jóvenes, aventurados camellos que llevaban droga al norte, entre otros personajes. Varias de estas historias quedaron resguardadas pero cuya información resultó central en la comprensión global del fenómeno. Así, una de las cuestiones más

relevantes, fuera de todo sensacionalismo y de la antropología como heroísmo, son las posibilidades realistas que tenemos a la hora de emprender etnografías y qué conocimientos etnográficos podemos proporcionar de acuerdo con nuestras valoraciones, peligros, capacidades o habilidades (Ramírez 2014, Goldstein 2014 y Das 2008). Abordaré estas preguntas a continuación.

Posibilidades realistas de la etnografía

Los problemas de violencia que han configurado el México moderno colocan a l@s analistas en una situación compleja y desafiante. Sin embargo, es necesario ponderar las posibilidades realistas de las etnografías en momentos en que la observación participante y la entrevista están en entredicho. Debemos tener presente que las violencias no se encaran haciendo frente a los actores que las ejercen, pretendiendo entrevistas exclusivas, es decir, debemos tener sumo cuidado al seleccionar una región o localidad tratando de comprender qué tipo de lógicas de violencia producen el crimen y otras formas de sufrimiento y dolor. No puede adoptarse un estilo etnográfico de mimetización entre los lugareños tal como recomiendan algunos antropólogos (Goldstein 2014) o al menos no en la aldea a la que perteneces. Es probable que muchos analistas sueñen con tener una entrevista exclusiva con alguien poderoso, con desenmarañar aspectos sustanciales del narcotráfico o reconstruir historias de vida de personajes ligados con pandillas, pero eso no agota en absoluto el conocimiento etnográfico.

Las dimensiones realistas de una investigación que recurre al trabajo de campo como principal medio de información en contextos de violencia, deben partir de un aprendizaje y reconocimiento de las distintas lógicas de violencia que pueden producir consecuencias negativas para las personas y el mismo investigador o investigadora (véase Nordstrom y Robben 1995, Bourgois 2010, Taussig 2005 y Camus 2012). Por definición, no es lo mismo una guerra, una insurrección o un enfrentamiento entre grupos criminales, así como las violencias urbanas y rurales. Las lógicas de violencia se producen por la irrupción de acontecimientos que trastocan el orden social y generan diversas conflictividades con violencias interpersonales. Son estos acontecimientos los que debemos buscar en medio de tanta saturación discursiva sobre el crimen: ¿Qué factores son los que mueven las violencias más allá de los actores involucrados?

Tanto el narcotráfico, las redes entre el poder, el crimen o el rol de la policía con la protección, producen dinámicas de criminalidad muy singulares que debemos comprender a la hora de realizar trabajo de campo. Reconocerlo nos ayuda a plantear preguntas que pueden o no deben hacerse en determinados lugares. Ciertas lógicas de la violencia son, por decirlo así, conductores por los que se circulan conflictos ya sean por recursos, poder o cualquier bien preciado, incluida

la vida misma. Por lo que es importante evaluar el grado de confianza que nuestros interlocutores tienen hacia nosotros como para sentirnos cómodos de hablar sobre algún tema. Comprender sus silencios, sus recomendaciones indirectas, sus llamadas de atención y sus maneras de protegernos es muy importante para traducir los posibles peligros de nuestros actos. Saber en qué forma está enraizada la violencia y cómo se manifiesta en términos de victimización en nuestros lugares de estudio, es imprescindible como parte de nuestra seguridad y la de personas que nos han aceptado.

Además de estas consideraciones, lo más importante de una investigación es una buena definición del objeto y del objetivo, considerando las lógicas de la violencia y la seguridad. Por ejemplo, es frecuente pretender explicar el fenómeno de la violencia criminal como un problema estrictamente delincuencial y hasta cierto punto urbano, aunque la mitología de lo rural ha instaurado un imaginario intrínsecamente violento al campo. Pero se olvida que este tipo de caracterizaciones tiene dimensiones locales y globales que responden a lógicas diversas de poder económico y político (Comaroff y Comaroff 2009). Comprender cómo se objetivan estas fuerzas materiales en torno a las drogas, los grupos que las pretenden controlar, sus mercados o redes de protección, es tarea sustancial de una etnografía que dialoga con los paradigmas clásicos y contemporáneos sobre el significado del poder, clase, etnia, raza o género. Por tanto, las dimensiones realistas de la etnografía suponen comprender muy atentamente los procesos y fenómenos que están bordando la producción de las violencias y cómo los actores sociales las están procesando y asimilando en la cotidianidad. Para ello es imprescindible preguntar a qué obedecen dichos conflictos y violencias (Arendt 2008), tratando de situar la idea de acontecimiento en la experiencia de las personas (Sahlins 2017).

Esto fue lo que hice después finalizar una primera parte del trabajo de investigación más histórico y antropológico. Con el inicio de la guerra al narcotráfico, nos interesamos en las mutaciones de la criminalidad y sus consecuencias sociales; para ello, debemos decir que no he dejado de hacer trabajo de campo durante muchos años en la región, aunque cada vez es más espaciado por diversas circunstancias. De una manera u otra he seguido de cerca la historia de lo que sucede en México con comparaciones de otros países. El surgimiento del movimiento de autodefensas contra el crimen organizado de 2013 alentó una nueva etapa de investigación que sin duda resultó un reto enorme. Después del periodo de *ver, oir y callar*, se abrieron varias oportunidades de trabajo de campo, paradójicamente, ya que mucha gente estaba ávida de contar sus historias pero también conforme transcurrieron los meses, comenzó a ser más difícil, sobre todo cuando algunos grupos de autodefensa fueron infiltrados por grupos delictivos y establecieron controles, tipo *cheek point*, para supervisar con lujo de violencia todo movimiento e instrumentos de comunicación: cámaras, celulares, libretas

de escritura, etcétera. Ello volvió más difícil trabajar con testimonios o entrevistas y conservarlas ya sea escritas o digitalizadas; en su lugar, me interesó seguir el movimiento territorial de los grupos y analizar sus justificaciones contrastándolas con declaraciones públicas, redes sociales y sus historias previas. Con todo, publicamos un libro sobre estos acontecimientos en Maldonado (2018).

Después de este proyecto, el análisis del crimen organizado se ha vuelto más difícil y por seguridad no hemos pretendido publicar las versiones que se dicen sobre él. Su preponderancia en la esfera pública es muy importante y de acuerdo con experiencias sucedidas a periodistas o activistas, hay que tener mucho cuidado de difundir nuestras interpretaciones en los medios de comunicación. Sin embargo, ha sido de mucha utilidad tenerlo presente para comprender otras facetas de las violencias que nos han interesado. Después de la publicación del libro sobre autodefensas tuvimos varios incidentes sobre la integridad, por lo que optamos por otros temas de estudio más hacia la sociedad civil tal como el activismo frente a la violencia y una exploración sobre los nudos que impiden la colaboración en seguridad.

Sobre el activismo también fuimos objeto de varias inseguridades, sorprendentemente alentadas por personas conocidas a quienes no les gustó la investigación, difundiendo rumores falsos alentados por imaginaciones insensatas. Las violencias hacia el trabajo de investigación no sólo provienen del crimen organizado sino de la misma sociedad civil que a veces idealizamos. Todo ello nos debe prevenir y hacer conscientes de que las violencias experimentadas por la población, aun cuando se personalizan en grupos criminales, obedecen a una compleja arquitectura de factores que necesitamos al menos reconocer para aportar análisis que vayan más allá de la denuncia. Esto es lo que en algún momento realizamos en torno a la desaparición de personas en Michoacán; sus historias nos hicieron reafirmar nuevamente viejas nociones de análisis con nuevos ojos, tales como la transformación de las economías agroindustriales del aguacate, limón y *berries*, en las que la desposesión de la tierra, presiones para cambiar el uso de suelo y pago de cuotas ilícitas, configuran gran parte del asesinato y desaparición.

Para comprender estas violencias criminales y de género que enfrentan regiones y familias con grandes problemas de crimen organizado, necesitamos deshilvanar sus procesos locales y globales que le dan forma y significado. Al mismo tiempo, debemos evitar trivializar las violencias porque cuando hablamos de ellas corremos el riesgo de vernos envueltos en sus propias representaciones, ya sea al banalizarlas o invisibilizarlas (Gledhill 2001 y Bourgois 2010). Aunque no es un planteamiento metodológico similar al que estoy sugiriendo, el trabajo etnográfico de Das (2008) en torno a la partición de la India y los efectos que tiene la violencia en la formación de la persona, los códigos y la estética de los sentidos, es ejemplar por la forma en que narra la incorporación del dolor en el cuerpo; ella interroga cómo comprender el papel de la antropología en relación con la

violencia al proponer dejar atrás la visión que se tiene de ella como "un testimonio contra la vida misma". Propone entender cómo se redime la vida de las personas cotidianamente, a pesar del dolor y el trauma que experimentan las personas en relaciones desiguales de género; cómo le hace la gente para seguir viviendo con los costos de las violencias. Cuando la antropología logra hilvanar una narrativa de lo que las violencias les hacen a las personas y cómo se expresan a través del lenguaje, entonces puede decirse que:

> […] la función pública de la antropología (actuar en el doble registro en el que ofrecemos evidencias que refutan la amnesia oficial y los actos explícitos de hacer desaparecer la evidencia), pero también es presenciar el descenso hacia la vida cotidiana a través de la cual las víctimas y los sobrevivientes afirman la posibilidad de la vida al retirarla de la circulación de palabras que han enloquecido, al regresar las palabras a casa, por así decirlo (Das 2008: 167).

En suma, las dimensiones realistas de la etnografía suponen comprender las violencias desde el punto de vista de los procesos materiales y subjetivos que le otorgan sentido y significado. El regreso de las palabras a casa, metafóricamente significa: "explorar la profundidad temporal en que se viven estos momentos originarios de la violencia" (Das en Ortega 2008: 247).

Del realismo etnográfico al conocimiento público

Una cuestión más que hay que preguntarse sobre etnografía y violencia, deriva de la necesidad de interrogarnos qué tipo de conocimientos antropológicos podemos y estamos interesados en producir y quiénes son sus principales receptores, además de la comunidad académica. Uno de los problemas más complejos respecto de las violencias en México son las fuentes accesibles y su fidelidad (Escalante 2012). De acuerdo con mis observaciones, en el tratamiento de las violencias no se cuenta con información suficiente, veraz e integral sobre la "verdad" del problema; son un objeto político. La información oficial cada vez es más opaca cuando no son estadísticas políticamente manipuladas (Misse 2010).

Otra de las limitaciones es que la información pública se produce por lo general en oficinas policiales o militares y de inteligencia, lo que significa que el control de la información oficial es una prioridad nacional que los gobiernos no están dispuestos a compartir. Esto tiene diversas consecuencias, una de las más importantes es que el control de la información contribuye no sólo a que se desconozca su magnitud, sino también que puede ser empleada para construir realidades que no siempre corresponden a lo que pudo haber pasado. Una de las preguntas que siempre me he hecho acerca del narcotráfico en la región de

estudio es, quién produce la información oficial, cómo se filtra, bajo qué reglas y para qué. Por supuesto que hay medios alternativos que son muy importantes y a los cuales hay que poner atención pues visibilizan realidades que de otra forma no conoceríamos. Por ejemplo, la lucha entre los cárteles de la droga se filtra únicamente por medios oficiales y las interpretaciones respecto de que tal o cual narcotraficante fue asesinado por otro bando o que el ajuste de cuentas fue motivo de traición, obedecen única y exclusivamente a una interpretación oficial de los hechos.

Salvo el periodismo de investigación serio, las notas periodísticas informan de enfrentamientos, combates o reajustes de los cárteles en mayor medida por la información filtrada de los medios policiales o militares y de inteligencia. Es raro que los periodistas tengan acceso a una nota exclusiva salvo por algún interés de actores públicos o privados y cuando hacen investigaciones por su propia cuenta y riesgo, han sido objeto de represión tanto del crimen organizado como del Estado. Así las cosas: nuestras interpretaciones sobre el crimen organizado están mediadas por el discurso oficial de lo que se considera objeto de nota, lo que supone una perspectiva políticamente sesgada y orientada hacia un público especial. Por supuesto que hay versiones locales susceptibles de conocer, así como informes muy importantes cuyos autores han cruzado líneas de riesgo (Ernst 2019). Estos pocos investigadores experimentados no han brindado imágenes muy distintas y significativas a las que circulan en los medios de comunicación. La manera en que ciertos intelectuales se han acostumbrado a contar las historias del crimen organizado desde un escritorio suele ser muy similar a las historias oficiales, precisamente por el tipo de información, de ahí que haya una industria narrativa muy demandada de estas historias contadas por intelectuales que no han pisado una zona de conflicto. Es decir, gran parte de estas narrativas y en mayor medida de reportajes reproducen acríticamente las mismas lógicas explicativas en el mismo sentido en que se traducen las notas (Escalante 2012).

Por lo anterior, el trabajo antropológico es muy importante para contrarrestar estas narrativas elaboradas desde una colección de relatos que incrementan las fantasías y temores. Aquí vale la pena mencionar como ejemplo las luchas entre los cárteles de la droga, pues parece haber una obsesión casi enfermiza por tratarlas como resultado de traiciones y valentías pero, en verdad, ¿Quiénes han tenido acceso a las declaraciones ministeriales, averiguaciones previas o consignación de los personajes capturados?, ¿Cómo se define el bando de los narcos?, ¿Cómo saber que la información es verídica?, ¿Qué papel juegan otros intereses más allá de los enfrentamientos? Todas estas preguntas deben hacernos un poco escépticos de las notas diarias y de noticieros televisivos respecto de la guerra contra el narcotráfico y el discurso de que la militarización ha tenido efectos positivos o negativos en el control de la violencia. Hoy más que nunca se requiere contrastar lo más posible

diversas fuentes de datos con nuestro trabajo de campo a fin de construir mejores narraciones sobre lo que observamos y entendemos con el trabajo etnográfico.

Ante tal escenario, es conveniente reflexionar sobre qué clase de conocimientos podemos proporcionar en condiciones realistas. Tal como hemos mencionado anteriormente, cuando investigamos temas relacionados con el crimen organizado, las violencias y sus efectos, debemos ser muy críticos respecto de la fuente de datos, las historias oficiales que se cuentan diariamente e incluso las narrativas de violencia como formas de producción de miedos; creemos que un análisis debería ser lo suficientemente situado para evitar sensacionalismos. Similarmente, si hacemos análisis más o menos recientes del crimen organizado debemos cruzar la mayor parte de fuentes informativas y no tomar demasiado en serio parte de su contenido, ya que a menudo está manipulado por actores detrás de las redes.

Quizá una de las mayores precauciones a tomar en cuenta, es evitar centrarse en realizar radiografías de redes del crimen organizado tanto como de narcomenudeo. Además de su relativa veracidad, nos parece que esta información realmente compromete a la persona y los informantes. Pero si se decide hacerlo, habría que preguntarse a quién beneficia esta información o para qué tipo de actores está dirigido. Un punto adicional es que cuando uno se sitúa más o menos en esta sintonía, el mayor temor no es por el riesgo de producir datos interesantes, sino por la manera en que nos pudieran percibir como investigadores. Un simple rumor acerca de muestras preguntas, posiblemente distorsionadas por algún miembro de esas redes, puede traer consecuencias desafortunadas. El rumor se convierte en un problema más preocupante por la circulación en forma de chisme a favor o en contra. Estas observaciones pueden ayudarnos a abrir un poco el camino hacia una comprensión más realista de las violencias. En cierta forma, esto es lo que hice en mi trabajo de investigación sobre el sur de Michoacán en los análisis más recientes de la violencia criminal, sobre el papel del activismo frente a la injusticia en contextos de violencia, la fragilidad institucional y, actualmente, sobre las mutaciones de la criminalidad.

En suma, el tipo de conocimiento que podemos brindar acerca de las violencias pasa por un replanteamiento de su facticidad, evitando caer en el juego de reproducir las mismas palabras y hechos que se difunden desde los sótanos del poder oficial. Asimismo, debemos reflexionar sobre las nociones naturalizadas de Estado, derecho, orden, entre otras. No podemos concebir la violencia sin relación con el Estado y el poder, puesto que las violencias nunca son naturales, son invisibilizadas. De igual modo, debemos tener cuidado al utilizar el término violencia, pues, como Misse (2006) ha escrito, usamos esta categoría como un operador analítico para acusar lo que creemos que debe estar sancionado, produciendo así una contra violencia. Es una visión interesante porque por lo general nos pone en un sitio fuera de la violencia y a ella la coloca en otros

lugares que se pueden elegir de acuerdo con nuestros valores; nos ayuda a creer que la violencia está en algún punto fuera de nosotros.

Estas observaciones nos llevan a una última cuestión: ¿Qué tipo de representaciones estamos textualizando en forma de conocimiento y qué lugar ocupan nuestras narraciones en el debate público? Al cuestionar las violencias como un problema del Estado frente a la criminalidad o el delito, también tenemos la posibilidad de alejarnos de historias heroicas de personajes como los narcotraficantes. Frente a estas cuestiones es necesario construir perspectivas periféricas de lo que significa el crimen organizado; miradas hacia los márgenes de los procesos de violencia y criminalidad sobre las fronteras entre lo legal e ilegal, además de, para retomar a Das, la manera en que la violencia se incorpora en la estructura temporal de las relaciones sociales (Ortega 2008).

Estas opciones tienen ventajas personales y más bien estratégicas, al alejarse de la circularidad de los discursos mediáticos que parecen encontrar las causas de la violencia en desviaciones, privaciones o degradaciones morales. Bauman (2008) ha penetrado en un asunto muy interesante cuando reflexiona sobre el archipiélago de excepciones, en el que gente común y corriente se ve atrapada en juegos de exclusiones y criminalizaciones de gente "indeseable", que ha quedado fuera del progreso y que está condenada a vivir una vida indigna, pero respecto a la cual supuestamente el Estado no sabe qué hacer con ella. Se trata de la población excedentaria, desechable, a la que por lo regular se le incrimina por su condición. Son estas vidas comunes y corrientes en lugares tan irrelevantes, en apariencia, las que nos pueden proporcionar algún trazo de lo real sobre lo que estamos experimentando en la actualidad.

Estas vidas comunes son grupos sociales de jóvenes, hombres y mujeres identificados como sicarios; migrantes usados como camellos para transportar droga o dinero; poblaciones desplazadas por conflictos y violencias; sectores de clase media de las ciudades que han sido objeto de violencia y han sido forzados a desplazarse de sus lugares de origen; campesinos laborando en el campo agrícola frente a la inseguridad y el crimen cultivando drogas; personas desaparecidas en contextos de violencia criminal. Estos son sólo algunos sujetos de estudio que requieren ser comprendidos en el marco de las violencias generalizadas, analizar sus estrategias de adaptación a nuevos ambientes es fundamental para entender qué opciones emergen en el corto y mediano plazo para construir entornos de seguridad humana. Cuando hago referencia a estos sujetos de estudio, me acuerdo de tantas personas que entrevisté y con las que conversé en regiones michoacanas; personas alejadas por completo de los asuntos del narcotráfico pero resintiendo los efectos tanto de la economía de la droga como de la represión oficial hacia esta, jóvenes convertidos en sicarios por unos cuantos pesos, etcétera. Más aún, familias de contextos urbanos que experimentan un desplazamiento forzado o

movilidad residencial debido a la extensión de la violencia en forma de secuestros, extorsiones o agresiones. Todos ellos componen un paisaje rural o urbano que hasta ahora ha sido poco investigado: estas vidas humanas que transitan al centro y en los márgenes de la violencia son susceptibles de etnografía para comprender su existencia y sus estrategias, aun con los riesgos que ello implica.

Conclusión

Las violencias e inseguridades que México está experimentando han originado una serie de desafíos a las ciencias sociales, tanto en términos del trabajo de campo (etnografía) como de representación y textualización de los problemas sociales. De igual forma, se han abierto nuevos campos problemáticos sobre las representaciones realistas que se pueden realizar en contextos de violencia, la producción de datos y el papel que juega el conocimiento en el debate público. En este sentido, para despejar el camino necesitamos alejarnos de varias representaciones oficiales y mediáticas que confunden más de lo que explican, así como someter a un tratamiento muy riguroso el tema de los datos y la información oficial y, sobre todo, examinar con detalle el discurso del Estado sobre la violencia y la lucha contra el crimen organizado.

En este trabajo he tratado de presentar una serie de elementos que podrían considerarse a la hora de emprender investigaciones sobre y en contextos de violencia. Apoyándome en mis trabajos en regiones y poblados inmersos en problemas de crimen organizado, he sostenido que el análisis de este fenómeno puede hacerse desde una perspectiva periférica, centrada en la vida cotidiana de las personas que directa o indirectamente experimentan las consecuencias de una guerra sin sentido. La gama de actores que uno puede identificar en el terreno tal como las víctimas, organizaciones civiles, jóvenes, etcétera, forman parte de grupos sociales que han sido afectados de una u otra forma por las violencias. Para ello, es necesario comprender las lógicas de la violencia que se han construido en los lugares donde pretendemos emprender investigaciones, como una forma de construir entornos de seguridad a través de redes fuertemente sostenidas por personas de respeto y, sobre todo, tener muy claro que el estudio de las violencias no se realiza enfrentando a los actores mismos (redes criminales), pues esto puede acarrear resultados inesperados.

Hay buenos y desafiantes esfuerzos que ya se están realizando en la antropología, la propuesta de Pearce (2020) sobre la coproducción de conocimiento en zonas de alta criminalidad es un buen ejemplo de lo que se puede hacer. Pearce ha trabajado sobre la construcción de agendas locales de seguridad en cinco ciudades y posteriormente en un proyecto sobre investigación colaborativa en el municipio de Apatzingán, esta aboga por una coproducción de conocimiento

en el que los propios actores locales no sólo aporten sus opiniones y propuestas sobre su situación apremiante, sino además cómo esos conocimientos locales también pueden ser útiles para emprender iniciativas locales de seguridad a través de agendas definidas y consensadas por los propios actores. Estos proyectos dieron pauta a la creación de una agenda local de seguridad en una colonia del municipio, el intento de otra con empresarios, además de la creación de un observatorio regional en seguridad humana que está siendo muy importante para visibilizar varias problemáticas de las violencias, así como impulsar iniciativas para la atención pública de los efectos de los enfrentamientos armados entre los grupos, tales como la atención a la población desplazada, atención a los niños y niñas en situación de orfandad, violencias domésticas, etc.

Mi contacto con el proyecto de Pearce ha sido muy cautivador pues hemos estado apoyando un observatorio en seguridad y varios actores en pro de la paz, ello me ha llevado a aprehender mucho de su forma colaborativa de trabajo pues es una metodología muy interesante para la producción y análisis de información, que tenga al mismo tiempo beneficio para los propios actores. En una dirección similar, los trabajos de De Marinis (2019), Durin (2012) o Robledo (2017), por citar algunos, están contribuyendo a nuevas reflexiones sobre temas que hasta hace poco muy pocas personas estaban afrontando, tal como su trabajo con colectivos de personas desaparecidas y la violencia de género en contextos de violencia criminal. A pesar de los riesgos que significa trabajar en estas circunstancias, nuevas generaciones de antropólog@s están cada vez más comprometidos con su realidad y con la sociedad, afrontando diversos desafíos que no sólo provienen del crimen organizado sino muchas veces de autoridades empeñadas en ocultar la inseguridad. Con todo, la antropología sigue siendo una disciplina muy importante para capturar realidades que de otra forma no se conocerán; tiene una posición privilegiada desde la etnografía siempre y cuando el trabajo de campo sea muy cuidadoso y cauto de no caer en las trampas del poder y sus narrativas sensacionalistas a las que muchos analistas han sucumbido.

Referencias bibliográficas

Abello Colak, Alexandra y Pearce, Jenny. 2019. “Co-construyendo la seguridad `desde abajo´: una metodología para repensar y transformar la seguridad en contextos de violencia crónica”. En: Gemma Kloppe-Santamaría y Alexandra Abello (eds.), *Seguridad humana y violencia crónica en México. Nuevas lecturas y propuestas desde abajo*. pp. 35-70. Ciudad de México: Porrúa-ITAM-CIDE-LSE-Newton Fund-ESRC.

Arendt, Hanna. 2008. *Sobre la Violencia*. Madrid: Alianza.

Bauman, Zygmunt. 2008. *Archipiélago de excepciones*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona-Katz Editores.

Bourgois, Philippe. 2010. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Camus, Manuela. 2012. Fronteras, comunidades indígenas y acumulación de violencias. *Desacatos*. 38(1): 73-94.

Comaroff, John y Comaroff, Jean. 2009. *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona-Katz Editores.

Das, Veena. 2008. "El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad". En: Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. pp. 217-250. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Universidad Nacional de Colombia.

De Marinis, Natalia. 2019. *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región Triqui*. Ciudad de México: Casa Chata.

Dosse, Francois. 2006. *La historia en migajas*. Ciudad de México: IBERO.

Durín, Severine. 2012. Los que la guerra desplazó: familias del noreste de México en el exilio. *Desacatos*. 38(1): 29-42.

Ernst, Falko. 03 de junio del 2019. La guerra criminal mexicana de mil cabezas. *International Crisis Group*.

Escalante, Fernando. 2012. *El crimen como realidad y representación*. Ciudad de México: Colmex.

Foucault, Michel. 1983. "Post-Scriptum". En: Paul Rabinow y Hubert Dreyfus, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. pp. 261-299. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gledhill, John. 2001. "La dialéctica región/centro/nación a fin de siglo". En: Salvador Maldonado (ed.), *Dilemas del estado nacional*. pp. 27-53. Zamora: Colmich-CIESAS.

Goldstein, Daniel. 2014. Qualitative research in dangerous places: Becoming an "ethnographer" of violence and personal safety, drugs, security and democracy program (DSD). *Working papers on Research Security*. 1: 1-19.

Hartog, Francois. 2007. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. Ciudad de México: IBERO.

Harvey, David. 2004. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrotu.

Heyman, Josiah Mc (ed.). 1999. *States and Illegal practices*. Oxford: Berg.

Koselleck, Rehinhard. 2010. *Historia/historia*. Madrid: Trotta.

Maldonado Aranda, Salvador. 2018. *La ilusión de la seguridad. Política y violencia en la periferia michoacana*. Zamora: Colmich.

_____. 2014. Despejando caminos inseguros. Itinerarios de una investigación sobre la violencia en México. *Alteridades*. 24 (47): 63-76.

_____. 2010. *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: Colmich

Misse, Michel. 2010. La Acumulación de la violencia en Rio de Janeiro y en Brasil. Algunas reflexiones. *Co-herencia*. 7(13): 19-40.

_____. 2006. *Crime e violencia no Brasil contemporaneo. Estudos de sociologia do crime e da violencia urbana*. Río de Janeiro: Lumen Juris.

Nordstrom, Carolyn y Robben, Antonius (eds.). 1995. *Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: The University California Press.

Ortega, Francisco (ed.). 2008. *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-UNAL.

Pearce, Jenny. 2020. *Politics without violence? Toward a Pos-Weberian Enlightenment*. London: Palgrave Macmillan.

Ramírez, María Clemencia. 2014. The familiar and the foreign: Local and visiting researchers in highly violent areas. *Working papers on Research Security*. 8: 1-20.

Robledo, Carolina. 2017. *Drama social y política del duelo. Las desapariciones de la guerra contra las drogas en Tijuana*. Ciudad de México: Colmex.

Sahlins, Marshal. 2017. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.

Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe (eds.). 1994. *Violence in War and Peace. An Anthology*. EE. UU.: Blackwell Publishing.

Taussig, Michael. 2005. *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Chicago: The University Chicago Press.

Terradas, Ignasi. 1993. "Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw K. Malinowski". En: Joan Bestard i Camps (coord.), *Después de Malinowski: modernidad y posmodernidad en la antropología actual. (Actas del VI Congreso de Antropología)*. pp. 117-148. Tenerife: Dirección General de Patrimonio Histórico.

Vargas Llosa, Mario. 2012. *A civilizacao do especáculo. Uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura*. Rio de Janeiro: Objetiva Ltda.

Žižek, Slavoj. 2009. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

Lugares y regiones grises para la investigación antropológica: la etnografía en tiempos de extractivismo y violencia organizada

Verónica Velázquez Guerrero[1]

Introducción

La antropología contemporánea en Latinoamérica enfrenta un desafío significativo: el aumento de la violencia vinculada a redes de delincuencia organizada a nivel local y transnacional. Este panorama plantea preguntas cruciales sobre el rol de los antropólogos en la construcción de la memoria de la sociedad mexicana actual y sobre la responsabilidad ética y política de la disciplina ante los grandes problemas sociales. Uno de los desafíos más notables, especialmente en términos de seguridad personal, es la viabilidad de realizar investigaciones etnográficas en áreas afectadas por la violencia del crimen organizado. Además, las academias públicas tienen una capacidad institucional limitada para garantizar la protección de sus investigadores, ya sean de base, contratados o estudiantes. Esta realidad plantea preguntas fundamentales sobre la naturaleza del conocimiento que se genera en el país y, de manera aún más crítica, sobre lo que se deja de producir en regiones donde el trabajo de campo es riesgoso. En este contexto, la adaptación metodológica no es simplemente una elección sino una necesidad imperativa para enfrentar la incertidumbre inherente a los espacios donde la investigación antropológica es riesgosa.

En este breve capítulo, exploraré lo que implica llevar a cabo etnografía en contextos de violencia por el crimen organizado siguiendo la reflexión de Florence Rosemberg (2019: 162) sobre la necesidad de distinguir entre elaborar etnografías acerca de la violencia y en tiempos de violencia. El objetivo es reflexionar desde las experiencias, especialmente las personales, sobre lo que implica realizar trabajo de campo en lo que denomino regiones o lugares grises para la investigación antropológica.

---

1 Profesora-investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

En particular, me enfocaré en el caso de la Meseta P'urhépecha en Michoacán, donde he llevado a cabo mi investigación etnográfica durante más de una década, con un periodo de interrupción. Esta área se ve afectada por conflictos sociales relacionados con disputas territoriales entre comunidades indígenas, empresarios agroexportadores y grupos del crimen organizado, situaciones que oscilan entre litigios legales, conflictos políticos partidistas/autonómicos y defensas armadas. Aunque este caso es único por sus particularidades culturales e históricas, refleja una problemática extendida en nuestro continente, donde diversas regiones caen en una espiral de violencia impulsada por el control social y territorial de grupos delictivos.

La propuesta de conceptualización de lugares o regiones grises para la investigación antropológica se refiere a espacios caracterizados por la escasa claridad o definición en cuanto a las condiciones de seguridad para la realización de investigaciones de trabajo de campo, generalmente en territorios en disputa entre grupos armados que presentan intereses diversos. Esta falta de definición expone al investigador o investigadora a situaciones de vulnerabilidad e incertidumbre, planteando desafíos significativos en el desarrollo de la metodología etnográfica.

En este capítulo, expongo primero la reflexión conceptual para pasar después a la presentación de la región extractivista en Michoacán donde he realizado mi trabajo de campo de larga data, profundizando luego a través de narrativas etnográficas sobre la experiencia personal de investigación. Destaco los riesgos y desafíos que ello implica y presento algunas estrategias metodológicas desarrolladas para mitigar los riesgos en el trabajo de campo en México.

Regiones y lugares grises para la investigación: una propuesta conceptual

Las regiones y lugares que clasifico como "grises" para la investigación antropológica, se encuentran inmersos en lo que Ferrándiz (2008) llama "campo de minas" y Rodríguez (2012) y Sierra (2018) denominaron después "campos sociales minados", representando terrenos complejos para el trabajo etnográfico. El concepto de "campos minados"" fue introducido por Francisco Ferrándiz al hablar de la investigación etnográfica en contextos de violencia posbélica, en su obra del año 2008, Ferrándiz destaca los desafíos significativos que enfrenta el estudio de violencias y conflictos en la investigación contemporánea; señala la complejidad inherente a estos campos que demanda una reevaluación de métodos convencionales y la identificación de nuevos problemas. Además, resalta la necesidad de afrontar situaciones extremas y la diversidad de actores sociales involucrados. César Rodríguez (2012) explora los territorios y las interacciones sociales en estos campos desde perspectivas sociológicas y económicas, especialmente en economías extractivas de enclave.

Según el autor, estas áreas se caracterizan por dinámicas sociales y económicas riesgosas, marcadas por tensiones y desequilibrios profundos.

En este sentido, la propuesta de "campo social minado" de Teresa Sierra (2018) describe para el contexto mexicano un escenario social y político altamente volátil y conflictivo. Este escenario se caracteriza por la confluencia y confrontación de diversos actores legales e ilegales, incluyendo comunidades indígenas, el Estado, empresas transnacionales y organizaciones criminales. Estos campos son áreas donde se libran intensas disputas por el control de territorios y recursos, marcadas por una violencia extrema y una inestabilidad constante.

Para el caso Michoacano, los territorios que se ven afectados por la inseguridad y la violencia armada experimentan eventos como narcobloqueos, toques de queda y desplazamientos poblacionales, transformándose temporalmente en zonas vedadas para estudiantes y académicos. En tales entornos, existe el riesgo de que cualquier visitante sea identificado como un espía gubernamental o de facciones rivales. Con cambios en el poder –tanto en la política como en las organizaciones criminales– se trata de momentos de confusión donde "nadie sabe quién es quién" entre los grupos armados criminales, los pobladores que se autodefienden y aquellas corporaciones de seguridad pública que se coluden con organizaciones delictivas.

Para el gobierno federal y los cuerpos de seguridad, se trata de zonas o áreas rojas en las que intervienen de manera estratégica. Esta identificación de "zonas calientes" o altamente peligrosas, también es percibida a nivel internacional, por ejemplo, la embajada de Estados Unidos emite alertas de viaje a sus ciudadanos ante el aumento de la violencia y el riesgo en ciertos estados o ciudades de nuestro país, cito: "No viajar por motivos de delincuencia y secuestro. El crimen y la violencia están generalizados en el estado de Michoacán" (U.S. Department of State 2023).

En dichos periodos de alta tensión, las instituciones gubernamentales y académicas tienden a restringir el acceso prohibiendo a sus funcionarios o investigadores hacer trabajo de campo. La restricción de movilidad no solo limita la capacidad de investigación etnográfica tradicional, sino que también expone a la población local a la exclusión de servicios y limita el ejercicio de su ciudadanía. Estas áreas quedan temporalmente desprovistas de acceso a servicios médicos básicos y representantes de programas sociales, ya que las instancias evitan enviar personal debido a la inseguridad.

La violencia y la impunidad en ciertas regiones están generando una disminución progresiva de la investigación en estas áreas. Es particularmente preocupante en lugares donde no existen grupos civiles organizados que aboguen por la justicia

y por un alto a la impunidad –con quienes los investigadores puedan colaborar–. Por tanto, es imperativo identificar y categorizar estas zonas para implementar estrategias que faciliten el desarrollo de metodologías etnográficas seguras y comprometidas con los sectores sociales afectados por la inseguridad, para no dejar en la ignominia o abandono académico esos lugares.

Por consiguiente, me uno a las reflexiones de Ferrándiz, quien destaca la importancia de abordar el campo etnográfico como un "campo minado", lo que implica la necesidad "extremar las cautelas, a incrementar la precisión en nuestro quehacer, a diseñar hojas de ruta que anticipen los peligros y dificultades, a modular las distancias de investigación y análisis, a enfrentar los dilemas éticos, y a plantear estrategias de anticipación y desactivación de obstáculos" (Ferrándiz 2008: 94). A continuación, exploraré los conceptos de lugar y región en el marco de la propuesta de hablar de esos espacios grises caracterizados por la falta de claridad o definición en cuanto a las condiciones de seguridad para llevar a cabo investigaciones de trabajo de campo.

Desde la antropología, la concepción del "lugar como espacio cultural" implica que los lugares no son meras entidades físicas, sino que están saturados de significados culturales y sociales que les confieren identidad y valor para las comunidades humanas (Barabas 2006 y 2008). Desde esta perspectiva, los antropólogos destacan que los lugares son productos de las interacciones sociales y culturales, adquiriendo significado a través de prácticas, creencias, rituales y narrativas compartidas por quienes los habitan. Por otro lado, Edward Casey (1993) distingue entre la abstracción del espacio y la concreción vivida del lugar, esta distinción resalta la idea de que el lugar va más allá de una mera coordenada geográfica o una entidad física abstracta. Casey (1993) subraya la importancia de reconocer la riqueza de las experiencias humanas vinculadas a un lugar específico, particularmente retomamos esta definición para cuando nos referimos a lugares que han sido marcados por la violencia.

Los lugares pueden ser espacios concretos con coordenadas, como un crucero, una parcela de *berries*, una huerta, la entrada de un pueblo, una plaza pública o, por ejemplo, un edificio de la presidencia municipal, todos estos son lugares donde se ha dado un marcaje simbólico con cuerpos asesinados y o mutilados por los grupos bélicos en la entidad. En este entorno, la materialización experiencial del sitio cobra una relevancia profunda al aludir a vivencias reales, frecuentemente dolorosas, que dan forma a nuestra conexión emocional y cognitiva con estos lugares percibidos con una carga de miedo o temor debido a incidentes de violencia directa. Los lugares grises pueden ser entonces puntos o transectos, en términos geográficos, desde una parada de autobús hasta el largo del borde de un canal de desagüe urbano o un trayecto de un camino de terracería.

Cuando hablo de lugares grises, analizo esos espacios de lo concreto y situado de la experiencia humana frente a la violencia. En este sentido, puedo relacionar en esta categorización de lugares las barricadas de grupos de autodefensa,[2] o bien, los barrios o colonias urbanas donde hay altos índices de inseguridad y criminalidad. Mi experiencia como etnógrafa en esos lugares grises, comenzó cuando recorrí los sitios donde los defensores de bosques fueron asesinados; después, en momentos donde un grupo armado de intereses desconocidos, es decir, externos al pueblo, se instaló con una barricada en la entrada de una comunidad donde realicé trabajo de campo. O bien, recientemente he experimentado ese temor en un trayecto que me conduce de la ciudad a la ruralidad del trabajo de campo en el que familiares y conocidos han sufrido el despojo de sus vehículos con violencia armada. Esta experiencia del miedo en torno a un lugar condiciona el desarrollo de una movilidad constante a las localidades indígenas de la región. En un apartado posterior, describo algunas de esas vivencias.

Por otro lado, al hablar de regiones grises estamos señalando una mayor escala geográfica pero también una problematización distinta del espacio y sus interconexiones con procesos nacionales y globales. Parto de que la noción de región es polisémica y nos puede ayudar a ver dimensiones históricas de lo social, del poder y el territorio a nivel local. El enfoque regional es una herramienta útil en el ámbito académico para entender las relaciones de poder y los impactos históricos a largo plazo, así como los efectos de la globalización económica en contextos locales. En este caso específico, delimitar las 'regiones grises' en nuestro trabajo de campo nos ayuda a comprender las dinámicas de violencia y la inseguridad en el terreno, así como sus conexiones con procesos más amplios. Esto es particularmente relevante para el análisis que propongo aquí, que se centra en el desarrollo de una economía extractivista agroindustrial.

Según Fábregas y Tomé (2002), la conceptualización de una región en antropología se construye a partir de criterios geográficos, históricos y culturales, destacando la importancia de considerar la percepción y la identidad de las comunidades que habitan en estas regiones. Así, estas no solo son espacios físicos, sino también de significado y pertenencia; entrelazan prácticas culturales, sistemas de conocimiento, modos de vida y relaciones sociales, todo ello en una trama de paradigmas en disputa y reconfiguración del Estado, como explicaré en el siguiente apartado. En este contexto, la cuestión fundamental sobre quién define el riesgo adquiere relevancia en un entorno caracterizado por lagunas de desconocimiento antropológico sobre regiones con altos índices de violencia y criminalidad. Para ilustrar esto, es esencial identificar otras áreas problemáticas en México como el

2 De acuerdo con Alejandro Aguirre (2015: 56) un "grupo de Autodefensa como aquella organización conformada por personas que no están adscritas a las instituciones del Estado1 y cuya función es proveer seguridad pública".

Triángulo Dorado, conformado por Sinaloa, Durango y Chihuahua. Este histórico epicentro está vinculado a la producción de drogas ilícitas y conflictos, generando impactos significativos en la seguridad y estabilidad social.

Las geografías de la violencia en México presentan una diversidad de escenarios que van desde zonas urbanas como Acapulco –con niveles elevados de violencia vinculados a grupos criminales– hasta regiones como Tamaulipas, específicamente en ciudades como Reynosa y Nuevo Laredo, que enfrentan desafíos marcados por la presencia notoria de cárteles del narcotráfico. De acuerdo con el Consejo para la Seguridad Pública y la Justicia Penal, basándose en un informe de Forbes Staff (2024), Michoacán emerge como una entidad que alberga dos de las cincuenta ciudades más violentas del mundo. En particular, Zamora ocupa el tercer lugar en este funesto ranking y Uruapan está en la posición número 18. Ambas ciudades son reconocidas como centros económicos agroindustriales.

En el año 2023, la tasa de homicidios en Uruapan ascendió a 63.43 por cada 100 000 habitantes, cifra considerablemente superior al promedio mundial de 5.8 por cada 100 000 habitantes en 2021. Esta disparidad indica que la tasa de homicidios en la ciudad es aproximadamente un 994.66% más elevada que el promedio global (INEGI 2023). Cabe destacar que Uruapan se enorgullece de ser uno de los municipios de mayor producción de aguacate a nivel mundial, subrayando así la complejidad de las condiciones en estas regiones, cuyo papel es crucial en la economía global del aguacate y de las *berries* o frutillas.

La falta de etnógrafos que se aventuran en estas regiones grises contribuye a la carencia de colegas con quienes dialogar, exacerbando el aislamiento y la precarización de las condiciones de investigación. Por otro lado, la ausencia de una política pública que fortalezca la investigación cualitativa en estos contextos expone la fragilidad inherente de la labor de campo en territorios tan complejos y afectados. Antes de describir la región de estudio, veamos el panorama de la violencia en la entidad.

Michoacán, el auge de la violencia y la vulnerabilidad

En el contexto de la violencia criminal que azota a México, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en su informe de 2022, revela que más de la mitad de todos los homicidios de ese año se concentraron en apenas siete estados: Guanajuato, Baja California, Estado de México, Michoacán, Jalisco, Chihuahua y Sonora (INEGI 2023). Michoacán emerge como un punto crítico en esta coyuntura, enfrentando una carga desproporcionada de la violencia generalizada que aqueja a la nación. El aumento en los índices de violencia se presenta como una problemática transexenal, evidenciada por las estadísticas del INEGI sobre defunciones por

homicidios anuales. En un periodo de tres décadas, de 1992 a 2022, las cifras en este rubro prácticamente se han triplicado, subrayando el incremento sostenido de la violencia directa en el país. Según el análisis de Expansión, hasta el 9 de diciembre de 2023, el país ha registrado un preocupante promedio de 95 asesinatos diarios, equivalente a un homicidio cada 15 minutos. La mayoría de las víctimas son hombres jóvenes[3] cuyos crímenes, en demasiadas ocasiones, quedan impunes bajo la sombra del rumor con frases como "en algo andaba" o "por algo los mataron", sugiriendo una normalización desgarradora de la violencia.

Los números no son suficientes para explicar la complejidad del caso mexicano. La reconfiguración cooptada del Estado (Garay y Salcedo-Albarán 2012) en regiones controladas por grupos del crimen organizado se ha vinculado a redes transnacionales de narcotráfico, ámbitos donde "los márgenes entre lo estatal-legal son porosos" (Guerra 2020: 143). Esto ha conducido a una situación donde no se garantiza la seguridad ciudadana y hay altos niveles de impunidad en la mayoría de los actos delictivos. Según Luis Astorga (2015) en el proceso de formación moderna del Estado mexicano, el narcotráfico ha desempeñado un papel esencial, revelando una relación intrínseca de complicidad y corrupción que vincula a ciertos sectores gubernamentales con organizaciones delictivas.

La investigación realizada por Spiller y Aguirre (2013) examina en detalle la participación de la delincuencia organizada mexicana en una amplia gama de delitos, con consecuencias que trascienden las fronteras nacionales para afectar también el ámbito internacional. De acuerdo con los autores mencionados, estas organizaciones criminales expanden sus operaciones más allá del narcotráfico, participando en un amplio espectro de 22 tipos de actividades ilícitas con objetivos económicos, estas actividades incluyen desde el tráfico de personas hasta la explotación sexual. La lucha por dominar el aparato estatal les permite cooptar instituciones y afianzar corredores para el flujo y distribución de mercancías prohibidas, logrando penetrar mercados en 59 naciones (Spiller y Aguirre 2013).

Esta organización geopolítica de las actividades lucrativas destaca a Michoacán como un punto estratégico, no solo por su ubicación geográfica y su infraestructura, sino también por su historia en la producción de marihuana y amapola. Su campo se ha industrializado bajo el modelo neoliberal, generando productos de exportación líderes en producción y rentabilidad a nivel nacional y global como el aguacate, el hass y las llamadas *berries* (zarzamora, arándano y mora azul). Para el caso michoacano, Salvador Maldonado Aranda estudia el desarrollo del narcotráfico en el estado en el siglo XX y sus reconfiguraciones en las primeras décadas del milenio. Maldonado (2019) señala que el crimen organizado en la

3 México-Homicidios Intencionados 2022 (Expansión s.f.).

entidad ha penetrado otras esferas de la sociedad, más allá del tráfico ilícito, extorsión o extracción de recursos naturales.

En mi investigación doctoral, analicé la relación entre la producción de aguacates en ciertas áreas y los altos niveles de criminalidad, específicamente, me enfoqué en la franja aguacatera y los municipios más destacados en agroexportación. Durante mi trabajo de campo, observé cómo en un Estado reconfigurado bajo un modelo neoliberal, se están implementando políticas que promueven las dinámicas extractivistas. En este contexto, se mezclan actividades legales e ilegales, aumentando los problemas como el despojo de tierras, los desplazamientos forzados, la explotación de trabajadores agrícolas y el comercio de drogas a nivel local. En este panorama, Michoacán emerge como un estado con regiones con altos índices de violencia directa, lo que lo constituye como un foco rojo especialmente para quienes ejercen el periodismo y para los defensores de bosques. Como mencioné en un inicio, la investigación en este contexto –que involucra trabajo de campo en diversas disciplinas como antropología, arqueología, ciencias naturales y salud– enfrenta desafíos significativos. La violencia ha llevado al abandono de zonas enteras por parte de investigadores y médicos de servicio social, vulnerando la integridad y seguridad de quienes desempeñan funciones en estas áreas y las condiciones de vida de la población.

El informe de la Federación Internacional de Periodistas (FIP) publicado el 7 de febrero, identifica a Ucrania, México, Haití, Pakistán, Colombia y Filipinas como las naciones con mayores riesgos para quienes ejercen la profesión periodística. En el caso de Michoacán –una entidad de campos minados por la violencia criminal y organizada– del 2006 al 2022 fueron asesinados 18 periodistas.[4] En tanto, de acuerdo con datos de una organización indígena llamada el Consejo Supremo, en cuatro décadas han sido asesinados 60 defensores de bosques,[5] entre ellos algunos comuneros de las localidades p'urhépechas.

A esas cifras se suman los desplazados y los desaparecidos por ejercer su labor o exigir sus derechos colectivos, como el caso de la comunidad de San Miguel Aquila y las desapariciones de Ricardo Arturo Lagunes Gasca, abogado defensor de derechos humanos y Antonio Díaz Valencia, líder social de la comunidad indígena de Aquila, Michoacán, quienes desaparecieron en las cercanías de Cerro de Ortega, región limítrofe entre Michoacán y Colima, tras participar en una asamblea comunitaria el 15 de enero de 2023. Ambos estaban comprometidos con la defensa legal de la comunidad de Aquila, abogando por elecciones libres de

4 Guerra (2022): https://www.elsoldemorelia.com.mx/mexico/por-una-libertad-de-expresion-sin-miedo-18-periodistas-asesinados-en-michoacan-8396866.html.

5 Molina (2023): https://www.lavozdemichoacan.com.mx/michoacan/mas-de-60-activistas-ambientales-han-sido-asesinados-por-defender-bosques-michoacanos/.

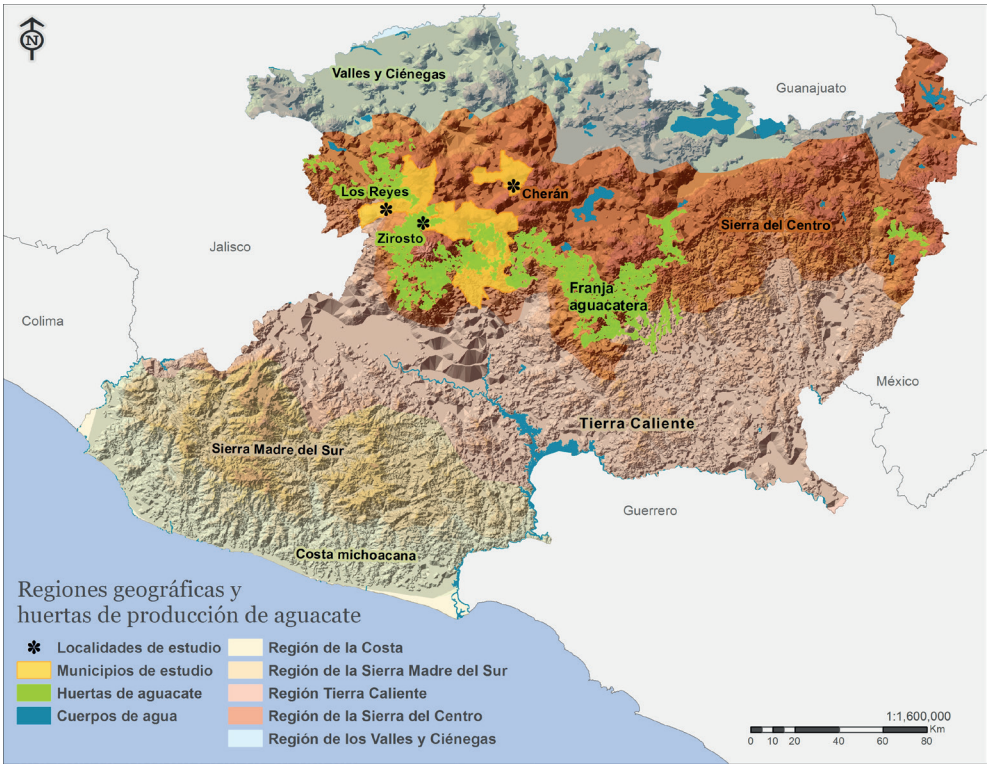
autoridades comunales y el cumplimiento de acuerdos con la minera Las Encinas, que ha generado división en la comunidad. Su paradero sigue siendo desconocido y sus seres queridos continúan exigiendo su búsqueda y presentación con vida.[6] Su desaparición es reflejo de un proceso ya histórico de fragmentación del tejido social, despojo y penetración del crimen organizado en la región. Son decenas de líderes comuneros asesinados, desplazados y encarcelados por defender su territorio en esta región de la Sierra-Costa de Michoacán.

Después de abordar el panorama de violencia en la entidad, procederé a detallar el contexto en el cual llevo a cabo mi investigación. Es importante señalar que la comprensión de los acontecimientos en el terreno resulta incompleta sin abordar el vínculo de las tramas de violencia con una crisis derivada del avance del extractivismo en una región indígena. Durante el trabajo de campo, me tocó observar y vivir un proceso de violencia armada que por ahora llamaré el campo social minado entre facciones armadas representando al Estado, el sector empresarial (lícito/ilícito) y a las comunidades indígenas y a la sociedad civil organizada en la región de la Meseta P'urhépecha. Se trata de un fenómeno ligado a los procesos económicos tras la expansión de la agroindustria.

En este contexto, surgen nuevas formas de ilegalidad en Michoacán vinculadas a la acción de campo social minado, ya que las cadenas productivas son susceptibles de ser controladas o extorsionadas por "el crimen organizado" que en algunos lugares se encuentra coludido con "agentes grises" del Estado –policías, presidentes municipales, delegados, etc.– según las conceptualizaciones de Garay y Salcedo (2012) al explicar la reconfiguración cooptada del Estado, en casos como el de Michoacán (Maldonado 2010). La situación se complica aún más con la exacerbación de las violencias bélicas y la presencia de redes criminales, lo que añade riesgos significativos al trabajo de campo y a la capacidad de documentar resistencias y estrategias para garantizar el respeto a los derechos humanos.

6 Solicitud de Acción Urgente ante el Comité contra la Desaparición Forzada de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) en Ginebra, 2023.

Imagen 1. Mapa de la franja aguacatera y áreas donde se realizó el trabajo de campo en distintos periodos durante los años: 2012, 2014, 2015 2017 y 2023.



Fuente: Elaboración propia.

Una región agroexportadora y los territorios en disputa

"La violencia está cañona en la región", me contaba don Marco, artesano de guitarras en Paracho, en la Meseta P'urhépecha,[7] mientras en un recorrido explorábamos la fascinante exposición sobre la historia mundial de la guitarra. Desde hace un tiempo, sus familiares que residen en la ciudad vecina de Uruapan

7 La Meseta P'urhépecha, definida como un área de captación de aguas pluviales del sistema hidrológico de la cuenca del Tepalcatepec en Michoacán, según el enfoque regional geográfico-económico trabajado por Garibay y Bocco (2011), está integrada por 13 municipios. Es una de las tres regiones con mayor importancia forestal en la entidad. Las actividades económicas que caracterizan a la región son la producción del monocultivo del aguacate y la industrialización de la madera. En los últimos años, las plantaciones de *berries* han proliferado en el municipio de Los Reyes.

ya no lo visitan, y la feria de la guitarra atrae cada vez a menos asistentes. Explica que esto se debe al peligroso camino afectado por asaltos y secuestros. Con preocupación, menciona: "¡Todavía te robaran el celular, el dinero, incluso el carro! Pero, imagínate que abusen de ti como mujer o a uno como hombre lo dejen tirado, muerto ahí en el camino, nooo" (notas de trabajo de campo, noviembre de 2023).

Durante las conversaciones con los habitantes de la Meseta, suelen hablar a través del rumor del origen de los asaltantes pero se reconoce también que esto forma parte de la expansión de empresas dedicadas al tráfico de drogas y otras actividades ilícitas. En sus inicios, se limitaban a robar camionetas para sus operaciones ilegales; posteriormente, ampliaron sus objetivos a autos deportivos o de último modelo. En la actualidad, han establecido un acuerdo para no interferir con los transportistas del servicio público, como las rutas de autobuses locales y los taxis compartidos conocidos como "pasajeados". Estos vehículos llevan a personas en viajes colectivos, similar a una ruta de autobús con paradas designadas. La razón detrás de este acuerdo podría ser la posible cuota anual pagada por algunas de las empresas de transportistas.

La expansión de la industria del aguacate en Michoacán, impulsada por demandas del mercado global y tratados internacionales, ha posicionado a México como líder mundial en su producción. Sin embargo, este auge agroexportador trae consigo profundas repercusiones socioambientales y culturales, especialmente en la Meseta P'urhépecha, donde el tejido social y el entorno natural enfrentan transformaciones radicales. Michoacán lidera la producción de aguacate, aportando el 74% de la producción nacional con unos 26 740 productores registrados. La Meseta P'urhépecha, epicentro aguacatero con municipios clave como Tancítaro, Uruapan y Peribán, es el núcleo de la denominada franja aguacatera de Michoacán que abarca más de 43 municipios. Esta franja se complementa con zonas de alta producción de frutos rojos, consolidando a Michoacán como el tercer país más importante en esta categoría.

A pesar de ello, los ingresos del aguacate superan significativamente a los de las *berries*, alcanzando 38 885 millones de pesos en 2021 de acuerdo con datos de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SAGAR). Estas agroexportaciones generan más de 370 000 empleos, siendo especialmente notables durante la cosecha, con 160 empleos por cada mil toneladas en 2020 (SAGAR). La aguacatización en la Meseta P'urhépecha y la expansión del cultivo de *berries* es un fenómeno sin precedentes en la entidad que articula diferentes escalas geográficas e identidades culturales en un modelo de globalización neoliberal. Todo este entramado productivo se apoya en tecnificación, normativas para garantizar la calidad y regulaciones para cumplir con estándares internacionales. Sin embargo, nos sumergimos en la pregunta: ¿Qué hay detrás de estas cifras en

el campo michoacano? ¿Qué nos revela la etnografía sobre los conflictos sociales e impactos ambientales de este sistema?

En una investigación previa con jornaleras de las *berries* (Velázquez 2019) partí del argumento de que en la geografía política del capitalismo neoliberal (Harvey 2004), los extractivismos y las violencias bélicas se dirigen a las periferias del globo (Calveiro 2012) en espacios donde se generan zonas de sacrificio (Gudynas 2009). Las expresiones "zona de sacrificio" o "territorio de sacrificio" se han utilizado en situaciones en las cuales las comunidades locales son forzadas a soportar desafiantes cargas ambientales y de salud en aras del progreso económico. Este contexto abarca áreas impactadas por la minería, la industria química, la explotación petrolera y otras actividades que causan efectos notables en el entorno.

La presencia de conflictos, violencia y tensiones sociales implica riesgos para la seguridad personal, exigiendo precauciones especiales y, en algunos casos, medidas de seguridad. Obtener acceso a las comunidades afectadas requiere la construcción de relaciones de confianza y una sensibilidad hacia las dinámicas locales. La ética de la investigación cobra gran importancia, considerando la recopilación y gestión de datos, así como la confidencialidad.

Las jornaleras de Zirosto y de Cherán

Aunque en este capítulo no ahondaré en los resultados de mi investigación, es crucial tener en cuenta que en mi trabajo publicado (Velázquez 2019) abordé la complejidad de la relación entre prácticas espaciales, opresiones sociales y la vivencia femenina en dos contextos regionales divergentes. En dicho estudio, resalté la importancia de comprender cómo la gestión territorial puede fungir como un medio para desafiar y transformar arraigadas estructuras de poder.

En el curso de mi investigación me embarqué en un análisis exhaustivo de dos contextos regionales que se distinguieron por sus dinámicas territoriales disímiles. Por un lado, enfoqué el trabajo de campo en Cherán, caracterizado por su orientación en la gestión territorial como un pueblo autónomo, en contraste con Zirosto, donde prevalecía la práctica espacial de monocultivos destinados a la exportación. La pregunta central que guió esa indagación fue: ¿Cómo las prácticas espaciales se entrelazan con los modelos de opresión de clase, etnia y género, presentes tanto en la comunidad como en las empresas, y cómo dichas opresiones se manifestaban en las historias de vida y la experiencia del jornal femenino en Zirosto y Cherán?

La respuesta a estas cuestiones se forjó a partir de la comprensión de dos formas de apropiación territorial en relación con la comunalidad, destacando cómo estas

lógicas producían espacios vivenciales distintos. En Zirosto, la lógica del territorio comunal se caracterizaba por el modelo neoliberal de monocultivos, generando estrategias de supervivencia que implicaban la explotación laboral sin garantías, con consecuencias perjudiciales para el entorno y la salud de la población. En contraposición, Cherán presentó un modelo alternativo en medio del contexto regional violento. La defensa territorial comunitaria destacó como propuesta, impulsando la reconstitución de los bosques y generando oportunidades laborales para las mujeres en viveros y empresas comunales. La participación política de las mujeres en fogatas y asambleas de barrio así como su papel de liderazgo en el Consejo de los Bienes Comunales, evidenciaron un cambio significativo. En este contexto, los espacios de representación reivindicaron un etnoterritorio, con una visión femenina del territorio arraigada en la conexión con la madre naturaleza (*nanaecheri*), símbolo que defendían y del cual obtenían sustento.

En Zirosto, las mujeres experimentaron la intensificación de las dinámicas impuestas por la agroindustria, reflejando la vulnerabilidad de sus cuerpos y la limitación de su agencia ante las violencias estructurales. En contraste, en Cherán, el proyecto autonómico y la re-territorialización alternativa permitieron una mayor participación pública de las mujeres, generando cambios en las dinámicas de género y la construcción de nuevos liderazgos. Además, exploré las grietas en los órdenes de género en ambas comunidades. En Cherán las mujeres desafiaron los modelos dominantes desde la revitalización de sus sentidos de la vida y su participación activa en el autogobierno. En Zirosto, a pesar de las desventajas, las mujeres encontraron espacios de agencia y solidaridad, aunque la transformación de las ideologías de género fuera más incipiente.

La investigación etnográfica realizada durante más de una década en la región de la Meseta P'urhépecha proporciona una comprensión profunda de las complejas interacciones entre territorio, comunalismo y género, en medio de la disputa entre dos paradigmas: el extractivismo agroindustrial y la autonomía indígena. Además, esta trayectoria de investigación me ha brindado la oportunidad de reflexionar sobre los desafíos y riesgos inherentes al trabajo de campo en una región que se ha caracterizado como un área gris, donde mi seguridad personal se ve comprometida en ciertos momentos y lugares. Esta experiencia contextualiza la noción de "regiones grises" y "campos minados" en el contexto de la etnografía, resaltando la importancia de comprender las dinámicas de violencia y seguridad en el terreno.

A continuación, compartiré breves ventanas etnográficas que ilustran las experiencias enfrentadas durante el trabajo de campo, explorando cómo se experimenta esa espacialidad marcada por la incertidumbre y la vulnerabilidad desde mi posición como investigadora. Antes de proseguir, es importante realizar una aclaración. Al presentar los dos espacios de trabajo de campo, Cherán y Zirosto, conviene señalar

que las siguientes referencias se centrarán, principalmente, en este último. Esto se debe a que en Zirosto se evidenciaron situaciones de peligro más palpables tanto para el investigador como para la comunidad estudiada. Zirosto se destaca como un entorno donde los desafíos y riesgos son más evidentes, lo que brinda una oportunidad para explorar en mayor profundidad las dinámicas locales y las situaciones a las que se enfrenta una etnógrafa dentro de un contexto con presencia de grupos armados, no reconocidos por la comunidad, como miembros.

Relatos etnográficos en la región de estudio

En estos fragmentos de relatos etnográficos, me sumerjo en las experiencias vividas en la Meseta P'urhépecha, donde mi investigación se vio desafiada desde su planteamiento debido a la percepción de peligro en la región, marcada por la emergencia de grupos armados. Desde la entrada a campo, con la amenaza palpable y la presencia de grupos ilegales en los albergues de jornaleros, hasta la movilidad diaria en caminos peligrosos, comparto momentos que capturan la complejidad de producir conocimiento en este tipo de contextos.

El diario de campo revela situaciones donde la rutina se ve alterada por la presencia de hombres armados, generando dudas sobre cómo enfrentar la incertidumbre. La etnografía no se limita a explorar la violencia directa de grupos criminales u organizaciones para la autodefensa, sino que se adentra en los silencios que rodean la enfermedad, la muerte y el dolor. El rumor se presenta como una estrategia para circular noticias de acontecimientos delicados, evitando señalamientos directos que podrían poner en peligro al colaborador en campo.

En esta travesía, la articulación etnográfica emerge como un desafío constante, donde la realidad se entrelaza con las narrativas de quienes la viven. A través de estos fragmentos testimoniales, busco explorar la complejidad de la Meseta P'urhépecha y cuestionar los límites de la investigación en contextos desafiantes, donde la verdad se revela tanto en las palabras dichas como en las que dejamos de contar. Apunto que en el siguiente apartado entretejo varias narrativas o escenas etnográficas del trabajo de campo realizado en la Meseta P'urhépecha en diferentes periodos, sin proporcionar el contexto, a manera de ejemplificar las experiencias propias y sacar hilos temáticos para la reflexión posterior.[8]

8 La investigación de maestría (2011-2013), la investigación doctoral (2014-2018) y la actual investigación como investigadora del INAH (2023-2024).

Decisiones de gabinete: un giro en el planteamiento de la investigación ante el riesgo personal

El primer reto es que, ante un tema de investigación en las regiones peligrosas, las coordinaciones académicas o comités de tesis de las universidades y centros de investigación del país dudan de la viabilidad y pertinencia de esas investigaciones. En mi caso, al entrar al doctorado en 2013 con un protocolo titulado "Autodefensas y las disputas por el territorio: un estudio comparativo entre dos organizaciones de seguridad alternativa en Michoacán", enfrenté dificultades significativas. Cursando medio año del posgrado en 2014, en una reunión con profesores se concluyó que, a menos que cambiara mi tema de investigación, no podría continuar con mi doctorado debido a las condiciones de inseguridad en el trabajo de campo, por situaciones de riesgo por las cuales el centro de estudios no se podría hacer responsable.

La decisión me fue comunicada de manera tajante durante una reunión breve: "Debes cambiar de tema; de lo contrario, no podrás continuar con tu posgrado", expresaron con preocupación los responsables de la formación. No existían condiciones para protegerme ni protocolos institucionales sobre cómo proceder en situaciones donde la región seleccionada para el trabajo de campo atravesara una crisis social con la presencia de grupos armados.

La temporalidad del trabajo de campo en mi posgrado coincidió con el punto álgido de los movimientos de autodefensa en el 2014 en la Tierra Caliente. A pesar del profundo interés del Centro de Investigaciones por atender esas realidades desde la antropología, no podían exponer a una alumna joven e impulsiva a ese tipo de riesgos en un momento álgido en la región de estudio. En ese momento, percibí como un desafío metodológico abordar el tema propuesto, sin embargo, mi perspectiva cambió después de colaborar en el diseño y coordinación operativa del Programa Nacional de Etnografía (PRONE) del INAH. Esta experiencia me permitió comprender las dificultades que enfrentan los antropólogos y administradores al tratar de garantizar condiciones de seguridad para alumnos y profesores desde la gestión institucional en una oficina. A menudo, esto se realiza sin contar con protocolos de seguridad ni recursos económicos suficientes y con una escasez de personal.

Continuando con la narración anterior, durante el inicio de mi doctorado experimenté un cambio significativo al pasar de los territorios conflictivos de las autodefensas a las experiencias laborales de las jornaleras. Al investigar estos procesos sociales tan diferentes, desde los grupos pro seguridad hasta las trabajadoras de las *berries*, descubrí que ambos temas se articular por el eje de lo territorial. Decidí continuar con el contraste de dos casos y no limitarme al ámbito agroindustrial y mantuve mi trabajo de campo en Cherán como referencia constante para contrastar. Esto gracias a la recomendación de mi directora de tesis,

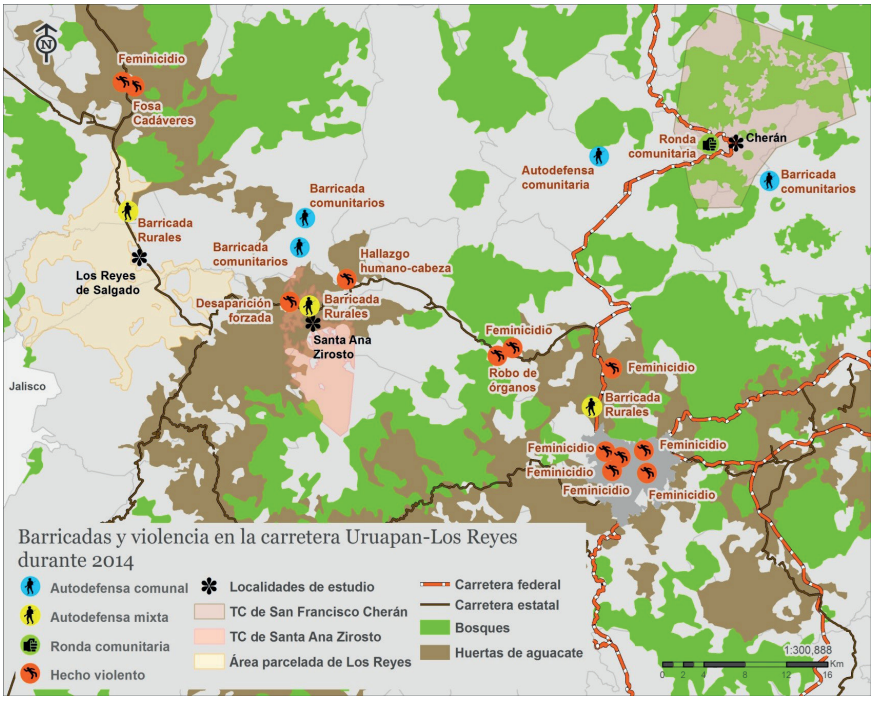
la dra. Teresa Sierra quien, por seguridad, me insistió que mantuviera el estudio en la comunidad autónoma de Cherán, donde había un importante trabajo de colaboración previo.

En el protocolo de la investigación para el doctorado, mi principal preocupación era retomar una metodología comprometida, similar a la que desarrollé en Cherán en 2012. Pero, cuando llegué a la comunidad de Zirosto en Michoacán en 2014, las inquietudes metodológicas se simplificaron en comparación con las de la otra comunidad autónoma. En Zirosto, una comunidad conocida por su producción de aguacates, me enfrentaba a preguntas más básicas y vitales: ¿Qué temas debería abordar y con quién debería hablar? ¿Cómo podría evitar que los grupos armados percibieran mi presencia como una amenaza? ¿Y cómo podría acceder a los espacios de la vida cotidiana de la comunidad en un momento de creciente tensión social?

Llegué a campo, de la tesis doctoral, en un momento en que el conflicto armado se manifestaba por todas partes en una disputa por el control territorial entre diferentes grupos armados: militares, federales, policías rurales, autodefensas, rondas comunitarias y por supuesto, grupos contrapuestos del crimen organizado. Durante un año de investigación etnográfica ininterrumpida (2014 a 2015) los recorridos por las carreteras Uruapan-Los Reyes y Uruapan-Paracho estuvieron marcados por la presencia constante de retenes, barricadas de costales y bloqueos. Al inicio, abundaban los comunitarios o autodefensas, que meses después fueron reconocidos oficialmente como Fuerzas Rurales. Estos grupos, algunos equipados con tanquetas, camionetas todo terreno, lanza granadas y demás armas de alto impacto, se encontraban en las entradas de los pueblos y bloqueaban repentinamente las carreteras, los cruceros o las calles de las localidades.

El reto personal consistía en cuestionar mi propia experiencia de miedo en comparación con las experiencias de los demás, siendo mi cuerpo el principal instrumento de la investigación, física y emocionalmente, presente en escenarios de violencia. La etnografía en esta región gris me planteaba la pregunta fundamental de cómo defenderme y protegerme "sola" (con poco apoyo institucional) mientras el cuerpo enfermaba y el insomnio se apoderaba de las noches. La pregunta central, no de investigación sino metodológica, fue entonces ¿es factible continuar el trabajo de campo en estas circunstancias?

Imagen 2. Transecto de hechos de violencia entre Uruapan-Los Reyes.



Fuente: Elaboración propia a partir de fuentes hemerográficas en 2014.

El mapa anterior (Imagen 2) realizado mediante búsqueda hemerográfica, proporciona una representación visual detallada de un transecto donde ocurrían múltiples crímenes. En el trayecto de aquel trabajo de campo y en mis reflexiones recientes en campo durante el 2023, he visto que las violencias se han exacerbado y por ello me doy a la tarea de avanzar en este espacio en algunas ideas aún no maduradas sobre los momentos de tensión y los desafíos que desde mi experiencia he vivido al realizar investigación en momentos de alta conflictividad en la Meseta P'urhépecha.

La entrada a campo y la valoración del riesgo

A continuación, para ejemplificar retomo una de esas escenas citada en el libro *Territorios Encarnados. Extractivismo, comunalismo y género en la Meseta P'urhépecha* (Velázquez 2019) donde describo las complejidades de entrar a campo.

> Diario de campo: Los Reyes, 2014.
>
> Mi objetivo fue hacer una visita exploratoria a los albergues de jornaleros en Santa Clara, municipio de Los Reyes. Solo uno de los tres que existen en esa localidad estaba habitado por mujeres de Guerrero y sus hijos, pues aún no es la temporada de corte de las berries. Después de platicar con ellas, salí de regreso al taxi de un chofer llamado Ramiro, quien me comentó algo perturbador: "Así como andas preguntando, si hubieras venido antes, te hubieran levantado." En ese momento me desconcertó el comentario y le dije nerviosa, sin pensarlo mucho: "¿Quiénes?" Ramiro, con su vista fija en el camino, respondió: "Los caballeros, esos no se tientan el corazón. Nomás te suben y ya. Pero eso ya no pasa con los comunitarios." Mientras yo apretaba mis manos quise aclarar mis intenciones: "Pero si solo estoy entrevistando a mujeres." Se dio un silencio, luego pregunté: ¿Entonces es peligroso que ande por estos rumbos? El chofer, con su acento peculiar, me aseguró: "No, ya no pasa, hace unos meses sí, porque aquí estaba el hijo de la Tuta y ese iba decir, 'no pus esta está anda haciendo investigación no, para el gobierno –volteó para mirarme–. Pero ya ahorita está tranquilo, ¡tú nomás identifícate: los comunitarios no te hacen nada! y si no, tú nomás acércate con sus jefes, los federales, y platícales yo ando sacando mi tarea y ya no hay problema".
>
> Suspiré hondo y no hablé más del asunto. Me quedé absorta contemplando el tosco paisaje de la carretera asfaltada que cruza Santa Clara y lleva hasta Zirosto, llena de plantaciones de berries seguidas de huertas de aguacates, camionetas repletas con jornaleros y jornaleras, decenas de comercios de agroindustria, depósitos de autos en venta, barricadas de hombres armados, puestos de birria, bares y expendios de alcohol. Mientras, en mi cabeza resonaba la idea de que había sido ingenua al acercarme de esa manera a aquel lugar y que había tenido suerte de que la temporada de campo hubiera coincidido con una aparente "tregua" en la región. Tiempo después, supe que el albergue al que había ido, en ese momento estaba manejado por "la maña", como les dicen en la región a los narcotraficantes. Luego de estas y otras experiencias de violencia armada que presencié en el área de Los Reyes-Zirosto, –donde se encuentran las plantaciones de aguacates y berries–, decidí que mi acercamiento a esa realidad sería como trabajadora con una cuadrilla, saliendo desde la comunidad de Zirosto (Velázquez 2019: 25).

En mis recorridos por la Meseta P'urhépecha, destinados a obtener una perspectiva regional de la territorialización agroexportadora, me enfrenté constantemente a una realidad marcada por lugares grises donde se encarna el miedo y la vulnerabilidad ante la inseguridad. Lamentablemente, la mayoría de estos eventos no pudieron ser

debidamente registrados visual o descriptivamente, por la imponente presencia de hombres armados que no permitía de manera segura quedarse observando una barricada, un retén, etc.

Estos caminos se han convertido en terrenos minados socialmente, donde las diversas tensiones y conflictos encuentran su expresión a través de la toma o bloqueo de las vías de comunicación. Este escenario dinámico refleja la movilización constante de actores locales en busca de diversos objetivos, ya sea la defensa de territorios, la negociación de recursos presupuestales o la expresión de fricciones faccionales dentro de la comunidad.

Es crucial destacar que, en este contexto, las comunidades han adoptado medidas de autoprotección, instalando barricadas como una estrategia para salvaguardar su seguridad en medio de un entorno cada vez más tenso. Estas acciones, aunque pueden considerarse como formas de resistencia y autodefensa, también evidencian la vulnerabilidad de las comunidades ante las diversas tensiones que caracterizan la región. Así, los bloqueos no solo representan obstáculos físicos en los caminos, sino que son símbolos palpables de las complejas dinámicas sociales y territoriales. La movilidad restringida, la incertidumbre, la falta de protocolos y las emociones como el miedo en lugares marcados por la violencia, van mermando la capacidad de reflexividad y de asertividad en el registro diario. Entonces, el *rapport* en campo implica antes que nada garantizar que hay condiciones para hacer investigación.

La observación participante y la movilidad insegura

Estando en trabajo de campo en 2014 en una comunidad p'urhépecha para investigar el jornal de las *berries*, una manera de socializar era reunirme con las comuneras para caminar por las tardes en la temporada que no había "corte", es decir, trabajo de jornal. El objetivo era convivir y bajar de peso según lo que se había platicado. Pero cada tarde era un reto porque los caminos estaban plagados de escenarios atemorizantes para ellas y para mí.

La escena a continuación descrita se desarrolla en una de las comunidades del estudio en la Meseta, de no más de dos mil habitantes, cuya principal actividad económica pasó de ser la producción de maíz y huertos frutales a convertirse en una comunidad dedicada exclusivamente a la producción de aguacates. Además, las parcelas de *berries* se encuentran a 40 minutos de distancia, siendo el trabajo en estas plantaciones la ocupación principal de las mujeres de la localidad.

> Diario de campo: Zirosto, 2014
>
> Eran las 5:30 de la tarde, nos reunimos como de costumbre las ocho frente a la casa de Geno. Salimos rumbo a Timbo, pasando el Toril, lo primero que vimos fueron flores de cempasúchil a los costados, y un cielo despejado tras las dos horas de lluvia anteriores. Como a quinientos metros del pueblo, en los terrenos aguacateros de la comunidad, vimos un hombre de pie armado con su camioneta estacionada en una orilla. Al verlo disminuimos el paso. Lo primero que dijeron: "será un cuidador". Cuando nadie lo reconoció, seguimos lentamente sin voltear. Casi nadie habló del tema, sólo dijeron que la manta negra que traía yo, parecía de encapuchado, por eso quizá nos miró. Luego, escuchamos que arrancó la camioneta, todas nos hicimos a la orilla con un silencio abismal. De pronto, se cruzó en nuestro camino, y sacó de nuevo su arma de grueso calibre. María, con su hija en brazos, nos dijo, "hay que seguir, sino va a pensar que nosotros tenemos algo". El hombre seguía frente a nosotras como a diez metros, con su arma y su mirada hacia la maleza. Guadalupe dijo: "no, hay que darnos la vuelta". Las opiniones se dividieron. No sabíamos qué era más seguro, si seguir como si nada o dar la vuelta. Ganó la opinión de retornar lentamente. En el camino, Geno exclamó: "¡Esto no pasaba aquí antes! Antes, uno podía andar y no pasaba nada, era seguro". Al avanzar de regreso y llegar al pueblo habitado, dijo Martha "aquí me siento segura". Luego señalaron Hilda y Geno que no tuvieron miedo, mientras que Martha y Lupe dijeron que sí tuvieron miedo. Lupe señaló: "hasta se me enchinó la piel" [recordando ese momento, otra mujer exclamó: "casi me hago pipí"] (Velázquez 2019: 206).

Al día siguiente de este registro de campo se intentó una caminata por otro camino, donde nos encontramos con un retén de hombres armados que, aunque no eran locales, llevaban más de un año en esa supuesta barricada de "autodefensa". Durante estas caminatas, las mujeres me compartían relatos de crímenes y accidentes relacionados con las huertas, una memoria que atestiguaba que la violencia no era reciente: llevaba por lo menos una década la crisis social vinculada a la presencia del crimen organizado y de las condiciones de precarización del sistema económico vigente. Sin embargo, la presencia de hombres armados desconocidos cada vez era más amenazante. El incidente de campo reveló las complejidades de la vida cotidiana en la comunidad, donde la movilidad se ve amenazada.

El espacio vivido por las jornaleras de Zirosto en 2013 y 2014, así como por las mujeres de Cherán entre el 2008 y 2011 (antes del levantamiento) ha sido, en mayor o menor grado, una experiencia de miedo encarnada. Paula Soto Villagrán analiza esta relación entre cuerpo, emociones y lugares a partir del concepto de

miedo encarnado en las mujeres. En su estudio, explora "cómo se entrelazan los condicionantes espaciales, corporales y emocionales en los modos de habitar de las mujeres" (Soto 2013: 197). Villagrán (2013) explica el concepto de "encarnación" como "una acción de dar cuerpo" donde se unifican las dimensiones de la existencia, como los sentimientos y emociones, superando los dualismos.

Durante el periodo de campo en el territorio comunitario se consideró que el lugar no solo era de identidad, sino que también había momentos y lugares donde se experimentaba miedo. La presencia de grupos armados ilegales y el acoso verbal contribuyeron a una mayor percepción de vulnerabilidad por parte de las mujeres. Estas experiencias subrayan la necesidad de comprender no solo la economía extractivista sino también la manera en que la violencia arraigada ha transformado la percepción de la seguridad entre las comuneras.

En mi experiencia como investigadora, también enfrenté situaciones de vulnerabilidad y riesgo. No solo recorrer con las comuneras los trayectos de su cotidianidad representaban un riesgo, sino que, en general, salir de esa localidad en auto particular hacia la ciudad más cercana, Uruapan, representó un desafío ante la inseguridad. Por suerte, tuve la oportunidad de quedarme a dormir allí durante meses para desarrollar la etnografía y salía acompañada con los camiones de las trabajadoras de las *berries*.

Los lugares de riesgo

A continuación, un testimonio vívido de los sucesos ocurridos en el "lugar del accidente", como le decían a una emboscada de comuneros reforestando el bosque. A través de esta narrativa en primera persona, nos sumergimos en la escena del crimen, explorando las pertenencias abandonadas de las víctimas como testigos mudos de una tragedia que aún resuena en la memoria colectiva de la comunidad. Este relato inicial no solo establece la base para una reflexión más amplia sobre la violencia y el miedo, sino que también sobre documentar etnográficamente lugares marcados por el trauma.

> Diario de campo: cerro San Miguel, 2012.
>
> Eran las primeras horas del día cuando llegamos al lugar del "accidente", como ellos lo denominan. Fue increíblemente angustiante encontrar las pertenencias de los asesinados justo donde las habían dejado. El suceso ocurrió en el mes de abril; han pasado cuatro meses. El morral de Don David sigue colgando en el árbol, la chamarra de Don Santiago descansa sobre un tronco y su refresco del almuerzo, aún sin abrir, está en el suelo, enterrado por el lodo de la lluvia. Los asesinos, que se supone

> eran tres o cuatro, llegaron por una vereda que cruza la barranca. Los miembros [representantes] del CBC preparaban el fuego para el almuerzo mientras los trabajadores [asalariados por jornal] construían una represa. El primer disparo fue para Don Santiago, quien estaba de espaldas. Otro representante, Don Armando, se tiró al suelo y quedó cubierto por las ramas y troncos caídos. Uno más de los miembros fue herido en el pie y, desafortunadamente, Don David, quien quedaba frente a los atacantes, intentó correr y en el trayecto, las balas se descargaron sobre él antes de que pudiera llegar al encino, donde intentó cubrirse. Varias balas lo alcanzaron y aún queda el rastro en el encino.

Esta experiencia me llevó a reflexionar profundamente sobre el miedo en diferentes contextos. La violencia que presenciamos se entrelaza con la vida cotidiana de estas comunidades, marcando sus cuerpos, emociones y formas de habitar el espacio. En este caso la emoción que experimenté como etnógrafa se enlaza con el trauma colectivo por las múltiples muertes de defensores o cuidadores de los bosques en esa comunidad durante los tiempos del despojo por parte de criminales.[9] Las emociones de miedo que experimentaron los comuneros que en ese momento temían por su vida, fueron clave en la manera en cómo me adentré al problema de investigación. Pues estaba con un grupo emanado del movimiento por la seguridad que, sin retribución durante los primeros cuatro meses de su gestión, decidieron continuar con el proceso de reconstitución del territorio tras el despojo, a pesar de que su vida corría riesgo como pasó con sus compañeros Santiago (†) y David (†), electos por usos y costumbres.

Es así que, en este caso, siendo un movimiento étnico autonómico con condiciones de colaboración, asumí el compromiso ético de dialogar de manera constante los avances de la etnografía. El diálogo etnógrafa-consejeros de los bienes comunales y la reflexividad en el tema de la comunalidad y el territorio, fueron clave para la generación y sistematización de conocimiento antropológico.

Las emociones en la etnografía ante la acumulación de violencias

> Diario de campo: 15 de junio de 2015
>
> Quisiera comenzar este reporte final de campo con una reflexión aguda y autocrítica. Llegué al tema de género por el interés de estudiar un fenómeno novedoso: las jornaleras de las berries y la articulación con procesos de disputa territorial. Pero sin dejar de acompañar el proyecto

9 El periodo de despojo de los bosques de Cherán fue identificado por la memoria oral registrada en mi tesis de maestría entre los años de 2009 a 2011.

> de nuevo gobierno de Cherán, de la mano de mujeres lideresas. Así decidí hacer un estudio por contraste.
>
> En el camino de casi un año de trabajo de campo ininterrumpido, me descubrí a mí misma, entre ellas, en sus palabras, en los puntos de ruptura en sus historias de vida. Mujeres fuertes, solteras o divorciadas, la mayoría madres. Quienes, desde la casa al campo, tienen que enfrentar estructuras patriarcales anquilosadas.
>
> [Son las mujeres] quienes encarnan lo peor del sistema de exclusiones de un orden de parentesco androcéntrico y la precarización laboral de un sistema neoliberal y patriarcal más amplio. Entendí que el despojo a las mujeres tiene múltiples dimensiones y sentidos, desde un terreno al convertirse en "dejadas", hasta las hectáreas taladas de bosque y quemadas de una posesionaria, y qué decir de la pérdida total de los elementos medioambientales y prácticas culturales que dotaban de identidad a una campesina en un pueblo donde no ha quedado rastro de milpa, pues ha sido suplantada por aguacates […].
>
> Hallé que la violencia extractivista envenena los cuerpos, que los cuerpos enfermos, por la contaminación ambiental, mueren en la indiferencia y olvido de la sociedad. Y observé que nadie ve al enemigo, aunque cada vez más población se ve más afectada por la contaminación de los agroquímicos y la falta de agua, sólo sufren las consecuencias sin tomar conciencia de ello.

Encontré esas notas en mi libreta de diario de campo del 2015 ahora que revisaba mis fuentes para escribir este capítulo.

En esta sección, quiero reflexionar sobre la condición de poner el cuerpo en el terreno en el proceso de reflexividad y articulación etnográfica. Siguiendo a las jornaleras en su cotidianidad, me desenvolví en los hogares, las huertas de aguacate, las parcelas de las *berries*, los trayectos, las caminatas, las fiestas, las juntas, la iglesia, las peregrinaciones y en un sinfín de espacios. Y ese es el arte de la etnografía, permanecer durante largos periodos en una población, con una pregunta de investigación como eje, pero con la apertura de que la observación participante nos conduce de a poco a entender los sentidos locales sobre los procesos sociales, en esa imbricada articulación entre lo que observamos que se hace, lo que se dice que se hace y el deber ser.

Empero, la reflexividad etnográfica está contextualizada en tiempo y espacio, por ejemplo, en contextos donde la vida no está en riesgo, se puede dar a niveles de colaboración y co-construcción de conocimiento entre el investigador y los actores locales. Como fue posible en el caso de mi trabajo de campo en la comunidad

autónoma de Cherán, Michoacán. La etnografía me permitió ver, en el otro caso, que las mujeres del jornal agroindustrial de exportación viven desmovilizadas, con sus agencias desarticuladas y que encuentran en pequeños espacios como el almuerzo en la parcela, la posibilidad de conversar y ser sororas con las violencias domésticas que viven cada una de manera independiente.

El proceso de investigación en la comunidad fue un viaje de autodescubrimiento y comprensión más profunda de las complejidades del género, la violencia y la resistencia. A través de la práctica etnográfica, pude presenciar la fuerza y la resiliencia de las mujeres que enfrentan múltiples formas de opresión en su vida diaria. Sin embargo, también me enfrenté a desafíos significativos, especialmente en mi intento por colaborar directamente con las mujeres en cuestiones políticas o de liderazgo (Velázquez 2019). Estas experiencias, narradas en las ventanas etnográficas anteriores, subrayan la importancia de la reflexividad en contextos de riesgo inminente complejizado por las violencias estructurales.

Encontré que la etnografía en los lugares de riesgo alto puede ser distinta al modelo ideal metodológico: puede adaptarse y ser flexible, sin dejar de ser rigurosa, crítica y comprometida socialmente.

La vulnerabilidad diferenciada de los etnógrafos

Comencemos abordando la vulnerabilidad del etnógrafo desde una perspectiva interseccional. La manera en que experimenté el trabajo de campo durante mi etapa como estudiante de posgrado, cuando necesitaba llevar a cabo investigaciones dentro de límites temporales y formas específicas para mantener mi posición en el programa de estudios y conservar la beca, difiere considerablemente de mi realidad actual como investigadora de base. Ahora tengo la libertad de decidir, si me expongo o no, a permanecer en determinado lugar para realizar registros etnográficos, ya que mi fuente de subsistencia está asegurada aún si hay cambios en mi proyecto de investigación o se suspende el trabajo de campo por alguna cuestión externa. Esta breve reflexión nos confronta con las vulnerabilidades diferenciadas en el ejercicio de la labor etnográfica. La edad, el género, la situación laboral, la condición familiar, la procedencia, y otros factores, influyen en la manera en que se vive el trabajo de campo en situaciones de riesgo por violencia e inseguridad.

Otro factor es el momento social al entrar a campo. Por ejemplo, en los periodos previos a elecciones gubernamentales de gran calado, suele haber espacios más convulsos, se dinamitan los conflictos y se reafirman o reordenan alianzas políticas. De la misma manera, ante una exposición más prolongada en momentos de conflicto, hay mayor posibilidad de vivir situaciones de violencia como

investigador(a). En este caso, ser ciudadana de Michoacán, implica que lo que digo en espacios públicos como académica de una institución tiene repercusiones en el campo político social. Pero también, mi trabajo puede convertirse en una voz disidente y molesta para grupos de intereses económicos muy poderosos.

En otras palabras, los lugares y regiones grises, con situaciones ambiguas y de riesgo, presentan variaciones en el tiempo. En Cherán, por ejemplo, realizar trabajo de campo en 2011 implicaba riesgos considerables debido a la falta de consolidación del movimiento. En aquel entonces, enfrentaban amenazas de grupos criminales y pasaron varios meses viviendo la indiferencia del gobierno. No obstante, al menos hasta el trabajo de campo realizado en mayo de 2023, en esta localidad persisten las condiciones más favorables para aquellos que deseen realizar investigaciones comprometidas. Durante el desarrollo de la investigación etnográfica desde 2011 en la Meseta P'urhépecha a la fecha, con un periodo de cuatro años de interrupción (2018-2022), he vivido una vulnerabilidad diferenciada en campo, dependiendo el lugar y el momento en que hago la observación participante.

Mi proceso etnográfico enfrentó desafíos significativos relacionados con la violencia en el campo. Las reflexiones sobre nuestra posición y perspectiva llevaron a consideraciones sobre las implicaciones de ser mujer y trabajar con mujeres en entornos violentos. Insertarme como trabajadora en Zirosto fue una adaptación directa a la realidad cotidiana de miles de mujeres rodeadas de la violencia armada. Estas reflexiones arrojan luz sobre la complejidad metodológica y ética de la investigación en contextos adversos. La velocidad de destrucción ambiental y las violencias parecen crecer proporcionalmente al desarrollo de la agroindustria de exportación en la entidad, por lo que es imprescindible seguir reflexionando los acercamientos cualitativos de investigación social y transdisciplinaria.

Estrategias metodológicas para hacer etnografía en campos sociales minados en México

La etnografía es una práctica que, como hemos mencionado, conlleva riesgos en los contextos descritos. El riesgo en los campos socialmente minados es la probabilidad de que, al incursionar en cierto lugar y momento, ocurra un daño personal ante ciertas circunstancias o presencia de actores armados. Entonces sería necesario profundizar en la escala de riesgos, su percepción y su gestión, como se ha analizado desde la antropología de los desastres (Beck 1998). En tanto llegamos al punto de generar un análisis conjunto como gremio e instituciones académicas sobre el riesgo y las estrategias de mitigación y protocolos de actuación efectivos para el trabajo de campo, veamos ahora algunas estrategias para hacer etnografía en zonas de violencia criminal o armada que se han mencionado en otros textos y algunas que he identificado en mi propia experiencia y en charlas con colegas.

Ante las complicaciones para realizar estancias largas de trabajo de campo en lugares de convulsión social o disputa territorial entre grupos criminales, la flexibilización de las formas y formatos de investigación etnográfica se convierten en una prioridad, explorando estrategias como la observación estratégicamente orientada y el aprovechamiento de fuentes secundarias. En ese sentido, Natalia De Marinis, en su contribución al borrador inédito del libro *Laberintos Cómplices*, sugiere adoptar la etnografía intermitente en antropología como una respuesta más adecuada a entornos cambiantes y peligrosos. Según la autora, esta propuesta se presenta como una estrategia valiosa que permite a los investigadores explorar la inestabilidad, capturando las complejidades de las interacciones en terrenos marcados por la incertidumbre y la urgencia. La etnografía intermitente, dificulta el proceso de la inmersión para lograr la observación participante y la reflexividad que nos permite, en algún punto, alcanzar la articulación etnográfica de la que habla Guber (2013).

Sin embargo, se ha convertido en una de las opciones más recurridas para dar continuidad a nuestras investigaciones y a la colaboración con los actores en campo, lo que implica visitas por periodos cortos con objetivos muy claros e incluso la aplicación de técnicas como entrevistas a profundidad a colaboradores clave, la realización de grupos focales o talleres; la idea es alcanzar la profundidad y matices que nos dan las estancias de tres o más meses ininterrumpidos en un lugar, sin tener que permanecer en el terreno. Un acercamiento metodológico que sí permite la etnografía de largo plazo es la etnografía multisituada, planteada por Marcus (2008), emerge como una estrategia efectiva para abordar la complejidad de las regiones en conflicto. Esta técnica implica realizar estancias cortas en el campo, eligiendo cuidadosamente momentos y lugares menos riesgosos.

En el caso de mi investigación en la Meseta P'urhépecha, la etnografía multisituada fue una opción no sólo metodológicamente acertada para responder las preguntas de investigación, sino para poder estar menos vulnerable. De alguna manera, mantenerme involucrada en dos comunidades para indagarlas por contraste, me brindó la oportunidad de pasar medio año en Cherán. Durante mi estancia allí, pude observar cotidianamente una notable paz social, lo que me permitió experimentar un descanso emocional en comparación con el entorno donde la agroexportación y, en ese momento, grupos armados no comunitarios ejercían dominio sobre el territorio y las dinámicas de movilidad.

Por un lado, situar la observación participante en las trayectorias cotidianas de las jornaleras, tanto en las parcelas agroindustriales como en la comunidad y, en algunos casos, sus hogares, me permitió registrar de primera mano los impactos del sistema económico y su agencia; por otro lado, también me posibilitó adentrarme a espacios de manera menos amenazante para actores clave como los capataces de o para los grupos armados que abundaban en la zona. Es decir, si

logras ser aceptada(o) en un grupo y sus dinámicas, de manera que no resaltes y no representes una posible amenaza para intereses de los grupos criminales, es posible seguir haciendo esas etnografías de periodos prolongados.

En última instancia, la investigación en estas regiones grises demanda una reflexión continua sobre la responsabilidad social del investigador y el impacto potencial de sus acciones en la búsqueda del entendimiento profundo de las complejidades culturales. A diferencia del reportero de investigación, el etnógrafo no necesariamente tiene que acceder al testimonio de las víctimas directas de la violencia, sino que observa y analiza las interpretaciones de las violencias contextualizadas en las relaciones sociales, los sistemas de organización, el poder, etc. Y por supuesto, un antropólogo debería tratar de considerar el enfoque histórico para comprender los procesos cíclicos, las coyunturas y los quiebres en una sociedad particular, en relación con las violencias y el conflicto. La posibilidad de realizar investigaciones a distancia se presenta como una opción viable, en este enfoque, se contempla la idea de tener colaboradores clave en la región conflictiva, más la recopilación del investigador de datos demográficos, hemerográficos, etc., en trabajo de gabinete. Esta estrategia permite sortear las limitaciones logísticas y de seguridad del trabajo de campo directo.

Otra reflexión plantea una reconsideración del proceso de citación y recolección de datos: la realidad de que citar fuentes puede poner en riesgo tanto a informantes como a investigadores, sugiere la necesidad de estrategias más cautelosas. En este sentido, el diálogo constante con colegas y expertos en ética de la investigación puede conducir a la creación de nuevas prácticas que resguarden la seguridad y privacidad de aquellos involucrados en el estudio, sin comprometer la calidad y validez de la información recopilada.

Un enfoque para abordar directamente temas de violencia se materializa al trabajar con grupos organizados contra la violencia e inseguridad. Integrándose como colaboradores, los investigadores podemos obtener acceso a una documentación más completa y libre, pero este acto de valor y compromiso los expone a la visibilidad y vulnerabilidad ante instituciones de poder y grupos contrapuestos. Pero, una vez estando en campo, ¿qué hacemos para poder desarrollar una etnografía potente? Hay varias reflexiones epistémicas de investigar en esos contextos inseguros: etnografiar el rumor y los silencios, entre otras. Este giro se apoya en la propuesta de Claudio Lomnitz, quien en su seminario del 2023, transmitido en el canal del Colegio Nacional en Youtube, destaca que las áreas de silencio no solo se caracterizan por la ausencia de comunicación sino que, paradójicamente, son espacios donde el rumor desempeña un papel central.

Lomnitz (2023) señala que en estas zonas se da prioridad al intercambio de información entre conocidos, destacando la preferencia de una fuente sobre

otra. Además, subraya la presencia de interpretaciones divergentes de los mismos acontecimientos en este contexto específico. Esta perspectiva redefine la noción de "silencio" al considerar que no se trata únicamente de una falta de comunicación, sino de una forma particular de comunicación fragmentada y selectiva que impone desafíos singulares a los investigadores. En este contexto, una estrategia común adoptada por los investigadores es la utilización de rumores socializados *in situ*, estableciendo lazos de confianza con informantes clave, que en muchos casos son amistades, así se accede de manera segura a información que no está disponible en los medios convencionales.

La sensibilidad y creatividad de un etnógrafo en estos contextos se manifiesta en la observación sistemática del papel del rumor. Desde ese enfoque, sugiero plantearnos preguntas como ¿Cuándo y dónde circula el rumor? ¿Con qué propósito circula? ¿Quién y cómo narra el rumor? Retomar esos cuestionamientos nos permite una etnografía perspicua en términos de Wiltold Jacorzyinski (2004a) y su estudio de los mitos para comprender el conflicto social en San Juan Chamula, Chiapas (2004b). Y en el caso de las violencias, propongo comprender los juegos del lenguaje del rumor en donde hay temor o inmovilización social por la violencia desbordada.

En este sentido, Wittgenstein (1992) nos recuerda que no hay una única visión del mundo, sino diversos juegos de lenguaje, distintas formas de vida. La descripción de los juegos del lenguaje y sus usos se convierte en el camino para acercarnos a la comprensión de otras cosmovisiones y, en este caso, en la producción de sentidos en los campos sociales minados. Wittgenstein sugiere que la "representación perspicua" permite identificar las "cadenas intermedias" que hilan la comprensión de la imagen del mundo expresada en los juegos del lenguaje. En este contexto, la circulación del rumor en situaciones de alta violencia emerge como un indicador clave para los antropólogos para acceder a los mecanismos, canales y códigos donde se expresan los sentires, emociones y las percepciones de las personas que se han visto reprimidas en sus formas tradicionales de comunicación.

En el trabajo con las mujeres de Zirosto y Cherán, el papel del rumor fue central para comprender los momentos álgidos, en un caso, por la violencia armada y en el otro, por el conflicto entre facciones internas. Para ejemplificar, tomemos el caso del momento conflictivo previo a las elecciones locales por usos y costumbres en Cherán en 2015. Hubo semanas de una tensión social no expuesta de manera directa sino a través de rumores en la plaza, en los puestos de comida y en las calles donde de pronto me encontraba con un comunero o comunera conocida, el pueblo parecía estallar a susurros en un conflicto inminente entre facciones internas. Rituales para contener a los enemigos, avistamiento de aves de mal agüero y el rumor de haber visto a una mujer gritando en la plaza desgarradoramente, eran historias de voz en voz que generaban una atmósfera de que un evento

catastrófico se avecinaba, decían "volverá el Zafarrancho" el que fue un conflicto comunitario del siglo XX que resultó en un tumulto con muertos. Toda esta información no aparecía en las asambleas ni en las entrevistas y dos días antes, la plaza estaba desierta y había un silencio ensordecedor en el pueblo. Pero, cuando llego el momento de las votaciones por usos y costumbres, todo se dio en orden.

Mi interpretación es que el rumor tenía un papel en el tema de dirimir visiones contrapuestas, había un grupo pequeño que quería "caldear los ánimos" y provocar miedo para que no hubiese elecciones por usos y costumbres, pero la mayoría de la población seguía respaldando el proyecto autonómico. En momentos de alta tensión social, el rumor es un vehículo para generar más crisis, pero también un medio seguro para quienes quieren expresar sus ideas sin temor a represalias. En este sentido, aunque no lo abordo aquí, el rumor sobre lo que acontece en torno al crimen organizado, sus acciones, sus objetivos y cómo cuidarse de ser víctimas, es un elemento a tener en cuenta en el desarrollo de nuestras investigaciones.

Otro caso para ejemplificar el papel social del rumor es cuando, mientras estaba en trabajo de campo en diciembre de 2014, ocurrió el feminicidio de Kasandra, una joven enfermera. Ella fue levantada en la entrada de la ciudad de Uruapan y su cuerpo fue tirado cerca de una comunidad de la meseta p'urhépecha, tenía huellas de tortura y abuso. Una vez más en México, el rumor esparcido fue lo que movilizó a la ciudadaní: se rumoreó que la había levantado un grupo paramilitar disfrazado de fuerza rural, entonces el enojo encendió los ánimos. La prensa local comentó que su cara fue desollada y la gente salió a marchar, exigiendo un alto a la violencia y la salida de las fuerzas rurales. El 15 de diciembre el procurador general de justicia del estado en ese entonces, declaró que fue el padrastro de la joven quien la violó y dejó en el predio de la comunidad indígena y fue la fauna local quien lastimó su rostro. Por supuesto, la gente no quedó conformé en la colonia de origen de Kasandra y en las comunidades de la meseta; por lo que registré, se decía que habían sido los malosos que se habían disfrazados de fuerzas rurales, se mencionaban más casos de secuestros, desapariciones y tráfico de personas que se quedaban sin denuncia porque había impunidad y represalias. Entonces, así como una noticia de prensa generó rumores para movilizar la indignación, a las semanas una declaratoria del gobierno estatal, acompañada de una fuerte estrategia mediática para señalar que el caso estaba resuelto, logró que la población se desmovilizara.

Otra reflexión metodológica y epistémica desde la antropología, la desarrolló Veena Das (2008) sobre aquellos lugares donde el silencio prevalece debido a la violencia social y el dolor infligido, donde plantea una perspectiva desafiante para la metodología etnográfica. La presencia del silencio en la etnografía frente a la violencia explícita en la cotidianidad, emerge como una experiencia límite en la producción etnográfica. En este contexto, Veena Das (2008) ofrece un marco para

comprender cómo los procesos de violencia dejan su marca en lugares específicos del territorio y su impacto en el colectivo, incluso cuando este impacto no se expresa verbalmente. La reflexión se centra en entender la dificultad de articular y narrar estas experiencias límites, donde el sufrimiento y la violencia han silenciado las voces, llevando al límite la capacidad del lenguaje para expresar el horror.

En la estrategia metodológica ante este desafío, se plantea la necesidad de explorar más allá de las palabras. La observación profunda de los gestos, expresiones faciales y los espacios marcados por la ausencia de discurso verbal puede proporcionar pistas valiosas sobre las experiencias silenciadas. Las estrategias etnográficas en estos entornos requieren una sensibilidad aguda para leer el silencio, comprender su significado y, a su vez, respetar la dignidad y la intimidad de aquellos cuyas experiencias son difíciles de expresar con palabras.

Este enfoque, aunque desafiante, puede permitir una comprensión más rica y matizada de la complejidad de la violencia y el sufrimiento cuando el silencio es un acto de comunicación. En mi caso, fue una veta no explorada en cuanto al dolor y sufrimiento por las enfermedades y muertes derivadas de la contaminación ambiental y exposición laboral a agrotóxicos en el área aguacatera y de frutillas. Los silencios al visitar a las mujeres que enfrentaban el duelo por una hija muerta por leucemia o con un hijo accidentado en el trabajo del jornal, discapacitado y sin seguridad social o la desesperanza de una abuela con un bebé en agonía por hidrocefalia, eran abrumadores para una antropóloga sin la preparación psicológica para brindar contención a las víctimas. Los silencios hablan del dolor, del sinsentido de algo terrible que está ocurriendo y que rebasa la comprensión de quienes son víctimas. Pero también, es difícil atender de manera ética y con tacto, este tipo de interacciones cuando no hay una preparación metodológica previa.

Para cerrar este apartado, quisiera referirme a algunas estrategias, menos reflexionadas, para antes de entrar a trabajo de campo. Conversando con etnógrafos michoacanos, coincidimos que las páginas de Facebook comunitarias y los mensajes de WhatsApp grupales son medios para conocer las situaciones emergentes de las poblaciones con quienes trabajamos ya sea de manera colaborativa o no, con el objetivo de definir el nivel de riesgo que implica hacer trabajo de campo en cierto momento.

Antes la fuente primordial para ver “lo caliente del terreno” era la prensa local, pero ahora hay una autocensura considerable en los reporteros de los municipios afectados por la violencia criminal y controlados por grupos ilegales, por ello, las redes se vuelven nuestros medios para conocer. Por ejemplo, si acaba de darse una balacera, enfrentamiento armado o masacre en algún punto, debemos evitar en la medida de lo posible, exponernos a andar por las calles de aquel lugar con libreta en mano preguntando sobre cualquier tema. Pues el sólo hecho de estar

investigando, puede poner en peligro la vida, como en la anécdota de mi entrada a campo a Los Reyes, al buscar un albergue de jornaleras, donde según un taxista que me llevaba entre albergues, dos meses antes hubiese sido levantada por andar preguntando en esos sitios. Entonces conocer la situación local del momento en que queremos ingresar como etnógrafos por primera vez a un lugar, es de importancia vital.

Pero ante esta estrategia de registro en las redes sociales, hay retos de legitimidad del método, de veracidad de la información y representatividad de los datos y cuestiones éticas relacionadas al consentimiento informado, la privacidad y el anonimato. Sin embargo, esta fuente de información se ha vuelto útil para tener un indicador del termómetro social en esas regiones conflictivas. Ante la falta de seguridad en el trabajo de campo, debemos considerar a la antropología desde el gabinete como una opción valiosa, donde la investigación documental y la etnografía virtual se convierten en mecanismos seguros para acercarnos al objeto de estudio.

Para recapitular y con el fin de aportar a quienes se están afrontando el reto de hacer investigación en contextos de violencia e incertidumbre, aunque no sea su tema la violencia, punteo las siguientes consideraciones a manera de recomendación, que a su vez están puestas para dialogar con los colegas que tiene experiencia en este abordaje.

Consideraciones para la investigación etnográfica en contextos de riesgo

Valorar las condiciones de seguridad en el lugar del trabajo de campo surge como un condicionamiento constante, subrayando la importancia de la adaptabilidad y la flexibilidad metodológicas para garantizar la seguridad del investigador y mantener estándares éticos elevados durante la interacción con los participantes en situaciones de riesgo.

La flexibilidad y la adaptabilidad metodológicas se destacan como aspectos esenciales en la gestión de la inseguridad. Evaluar las posibilidades de permanecer en estancias de campo largas es fundamental para comprender plenamente la dinámica de los contextos estudiados, con la posibilidad de elegir visitas intermitentes.

Adaptar la movilidad espacial como investigador(a) a los parámetros locales es necesario para el cuidado de la integridad personal.

Construir relaciones de confianza y redes de apoyo locales se erige como una estrategia valiosa, proporcionando al investigador una comprensión

más profunda de la realidad en el terreno y respaldo esencial en situaciones adversas.

Recurrir a la etnografía virtual y las redes sociales emerge como una estrategia esencial y prudente. La integración de plataformas digitales ofrece acceso a información valiosa sin exponer al investigador a peligros físicos directos.

Incorporar técnicas de investigación "discretas" para ciertos grupos se presenta como imperativa para garantizar la seguridad del investigador en entornos de riesgo, enfatizando la importancia de minimizar la visibilidad del o la antropóloga frente a grupos bélicos y maximizar la eficacia en la recopilación de datos.

Realizar un análisis del contenido de los rumores, pero sobre todo del papel que desempeñan, es una táctica que nos puede orientar en la comprensión de problemáticas sociales y brindarnos el pulso de la violencia a nivel local y sus impactos en la población.

Considerar qué dice el silencio y los no-dichos se posiciona como una estrategia que proporciona perspectivas valiosas en contextos donde la expresión directa puede ser limitada o riesgosa, enriqueciendo la interpretación de la realidad en "regiones grises".

Implementar estrategias de salida y protocolos de seguridad se destaca como una medida crucial en la planificación cuidadosa.

Salvaguardar la privacidad y seguridad de los participantes, incluso en la difusión de resultados, se consolida como un principio cardinal de la investigación en contextos de riesgo. El manejo cuidadoso de la información sensible se erige como una responsabilidad ética fundamental.

Reflexiones finales

Hemos explorado la noción de regiones y lugares grises para la investigación antropológica, destacando la complejidad inherente a estos espacios marcados por la falta de claridad en cuanto a las condiciones de seguridad para llevar a cabo el trabajo de campo. La situación en Michoacán sirve como un caso paradigmático de los problemas discutidos en este capítulo. La violencia y la inseguridad en la región de la Meseta P'urhépecha están generando una disminución progresiva de la investigación en estas áreas, lo que representa una pérdida tanto para la disciplina antropológica como para la comprensión de los problemas sociales en la región.

Por lo tanto, es crucial identificar y categorizar estas zonas para implementar estrategias que faciliten el desarrollo de metodologías etnográficas seguras y comprometidas con los sectores sociales afectados por la inseguridad. Esto requiere un enfoque colaborativo que involucre a investigadores, instituciones académicas, organizaciones de la sociedad civil y comunidades locales.

La región agroexportadora de la Meseta P'urhépecha se convierte en un escenario de complejas dinámicas sociales y territoriales, marcado por la violencia, la inseguridad y la disputa por el control del territorio. A través de la experiencia de campo, se revela la profunda interconexión entre el auge de la industria del aguacate y las *berries*, las tensiones sociales y los riesgos personales enfrentados por los investigadores que se adentran a esas geografías.

La presencia de grupos armados ilegales, la percepción de peligro constante y las restricciones en la movilidad plantean desafíos significativos para la investigación en la región. La decisión de continuar con el trabajo de campo se ve influenciada por la evaluación del riesgo personal y el apoyo de las redes académicas e institucionales.

A través de relatos etnográficos y experiencias personales, se ilustra la complejidad de producir conocimiento en un entorno marcado por la incertidumbre y la vulnerabilidad. Los caminos se convierten en terrenos minados socialmente, donde las tensiones y conflictos encuentran su expresión a través de barricadas y bloqueos, reflejando las complejas dinámicas sociales y territoriales de la región.

Recapitulando algunos puntos clave, el principal planteamiento fue el desafío que enfrentamos los etnógrafos y la etnografía como método, en regiones dominadas por la violencia criminal. En estos entornos, equilibrar la rigurosidad metodológica con la flexibilidad necesaria ante la incertidumbre y la vulnerabilidad se vuelve esencial para preservar la integridad de la investigación, pero también de los actores con los que trabajamos.

Una reflexión crucial al finalizar este análisis es la necesidad de que las prácticas y normas de la disciplina antropológica se replanteen, asegurando así una interpretación actualizada y pertinente de la realidad social. En este sentido, es fundamental cuestionarnos cómo evaluamos la legitimidad de los datos etnográficos provenientes de zonas conflictivas, lo que nos lleva a cambiar la forma en que citamos fuentes con un enfoque ético y cauteloso. Por ejemplo, podríamos reconsiderar cómo hacemos referencia a las fuentes de primera mano sobre temas delicados, adoptando un posicionamiento ético y cuidadoso que proteja la identidad de los entrevistados y que evite exponer información sensible. Esta reflexión destaca la importancia de mantener altos estándares éticos en la

investigación para lograr dos objetivos: preservar la integridad de los participantes y probar la validez de los datos recopilados.

Adaptar los enfoques de investigación tradicionales a entornos cambiantes implica abordar de manera colectiva y crítica los desafíos emergentes en el trabajo de campo, tanto en publicaciones como en eventos donde podamos debatir colegiadamente. Sumado a lo anterior, destaco la urgente necesidad de protocolos de seguridad en el trabajo de campo y la importancia de la vinculación interinstitucional para respaldar a los investigadores en el terreno. Por ejemplo, se podría considerar que cada vez que un antropólogo llegue a trabajar a un lugar de donde no es originario, pueda tener el respaldo de alguna universidad de la región, además de un adecuado seguimiento desde su institución de adscripción. En el caso de los estudiantes universitarios que hacen su tesis, lo ideal es que se integren a un proyecto colectivo de investigación etnográfica que los cobije o que investiguen en entornos relativamente seguros, como una escuela o institución gubernamental.

Además, he señalado cómo la violencia social afecta no solo la integridad física de los investigadores y colaboradores, sino también la dinámica de las interacciones y la calidad de la información recopilada. Sin embargo, en los contextos contemporáneos más hostiles, hemos recurrido a estrategias innovadoras que reflejan la adaptabilidad y creatividad de las y los etnógrafos para adentrarnos eficazmente en esos entornos.

He mencionado también la diversificación de las técnicas y herramientas metodológicas de la etnografía, integrando creativamente diversas fuentes y tipos de datos desde un enfoque interdisciplinario. A modo de ilustración, en varias investigaciones de regiones latinoamericanas sumergidas en la violencia, antropólogos(as) han recurrido enfoques históricos y herramientas, como la hemerografía, para comprender fenómenos contemporáneos como el crimen organizado o las desapariciones y desplazamientos humanos de manera forzada.

En la reflexión sobre las estrategias metodológicas en contextos de riesgo, he delineado aquellas que buscan adaptarse a los desafíos prácticos de la investigación en entornos hostiles. Etnografiar el silencio, el papel del rumor y las etnografías intermitentes, son algunas propuestas bien delineadas por autores con importantes trayectorias. Sin embargo, aún queda mucho que sistematizar y consensuar sobre el futuro del método.

Es imprescindible reconocer los desafíos intrínsecos que enfrentamos como investigadores en contextos de violencia y riesgo: nuestros posicionamientos, estrategias utilizadas, códigos de ética y también nuestras emociones y vulnerabilidad. Quedan muchas preguntas por responder: ¿Cuál es nuestro papel

como ciudadanos mexicanos investigando problemas sociales en contextos de violencia e impunidad?, ¿qué lugares, temas y poblaciones se destacan por la ausencia de etnografías?, ¿cómo podemos validar los datos etnográficos en zonas conflictivas sin comprometer la ética y la seguridad de los participantes?

Paradójicamente es el momento en la historia de la antropología mexicana cuando más antropólogos egresan en nuestro país y es cuando cada vez más lugares y regiones son evitados o abandonados para hacer etnografía. El diálogo gremial y la exploración de nuevas metodologías son esenciales para superar los desafíos éticos y prácticos que se presentan en estas "regiones grises" y así ofrecer un retrato más completo y preciso de lo que ocurre en estas en el país, como un acto de justicia social de una academia crítica y comprometida.

Referencias bibliográficas

Aguirre Ferreyra, Alegando. 2015. Autodefensas ¿Qué efectos tienen los delitos? *Revisión Legal y Económica*. 1(1): 55-98.

Astorga, Luis. 2015. *¿Qué querían que hiciera?: inseguridad y delincuencia organizada en el gobierno de Felipe Calderón*. Ciudad de México: Grijalbo.

Barabas, Alicia. 2008. Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antipoda. Revista de antropología y arqueología*. 7: 119-139.

_____. 2006. *Dones, dueños y santos: ensayo sobre religiones en Oaxaca*. Ciudad de México: INAH.

Calveiro, Pilar. 2012. *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Casey, Edward. 1993. *Getting back into place: Toward a renewed understanding of the place-world*. Indiana: Prensa de la Universidad de Indiana.

Das, Veena. 2008. "La antropología del dolor". En: Ortega, Francisco (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. pp. 409-436. Bogotá: UNAL.

De Marinis, Natalia. 2016. Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridades y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca. *Estudios Latinoamericanos*. 37: 65-86.

_____. [En prensa]. "Colaboraciones intermitentes: la investigación antropológica en contextos de violencia". En: Santiago Bastos y Emmanuel Braum, *Laberintos Cómplices, las implicaciones metodológicas del trabajo de investigación con sujetos políticos organizados*. Ciudad de México: CIESAS.

Expansión. s.f. México-Homicidios Intencionados. *Datos macro*. https://datosmacro.expansion.com/demografia/homicidios/mexico.

Fábregas Andrés, y Tomé, Pedro. 2002. *Regiones y fronteras. Una perspectiva antropológica*. Jalisco: El Colegio de Jalisco-SEP.

Ferrándiz Martín, Francisco. 2008. *La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos*. San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea.

Garay, Luis Jorge, y Salcedo-Albarán, Eduardo. 2012. *Narcotráfico, corrupción y estados: cómo las redes ilícitas han reconfigurado las instituciones en Colombia, Guatemala y México*. México: Debate.

Garibay, Claudio. 2008. *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Zamora: Colmich.

Garibay, Claudio, y Bocco, Gerardo. 2011. *Cambios de uso de suelo en la meseta purépecha (1976-2005)*. Morelia: SEMARNAT-INECC-UNAM-Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental.

Guba, Egon. y Lincoln, Yovanna. 2000. "Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa." En: Catalina A. Denman y Jesús Armando Haro (comps.), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. pp. 113-145. Hermosillo: Colson.

Guber, Rosana. 2013. *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Gudynas, Eduardo. 2009. "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo". En: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamerciano de Ecología social (eds.), *Extractivismo, política y sociedad*. pp. 187-225. Quito. CAAP-CLAES.

Guerra, Edgar. 2020. "Precarización, violencias y emergencias: las formas de violencia y rearticulación de la acción colectiva en la Tierra Caliente Michoacán". En: Salvador Maldonado Aranda (coord.), *Hacia la justicia cuando escasean las garantías*. pp. 139-173. Zamora: Colmich.

Guerra, Frida. 07 de junio del 2022. Por una libertad de expresión sin miedo: 18 periodistas asesinados en Michoacán. *El Sol de Morelia*. https://www.elsoldemorelia.com.mx/mexico/por-una-libertad-de-expresion-sin-miedo-18-periodistas-asesinados-en-michoacan-8396866.html.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*. España: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.

Harvey, David. 2004. *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

INAH. s.f. Programa Nacional de Etnografía (PRONE). https://etnografia.inah.gob.mx/. (01/03/2024).

Jacorzynski, Witold. 2004a. *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. Ciudad de México: CIESAS.

_____. 2004b. *Entre los sueños de la razón: filosofía y antropología de las relaciones entre hombre y ambiente*. Ciudad de México: CIESAS.

Lins, Gustavo y Escobar, Arturo (eds.). 2009. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: UAM-CIESAS-IBERO-Envión-The Wenner Gren Foundation.

Lomnitz, Claudio. El Colegio Nacional. 2023. *Curso La antropología de la 'zona de silencio'. Lección 1*. [Video]. https://www.youtube.com/live/blPVxzmyeeA?si=MwlSX2QcrB96Apwc . (25/09/2024).

Maldonado Aranda, Salvador. 2010. *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*. Zamora: Colmich.

Maldonado, Salvador (coord.). 2019. *Michoacán: Violencia, inseguridad y Estado de derecho*. Zamora: Colmich.

Molina, Arturo. 23 de febrero 2023. Más de 60 activistas ambientales han sido asesinados por defender bosques michoacanos. *La Voz de Michoacán*. https://www.lavozdemichoacan.com.mx/michoacan/mas-de-60-activistas-ambientales-han-sido-asesinados-por-defender-bosques-michoacanos/.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito en México. 08 de diciembre del 2023. 52 personas perdieron la vida por homicidio cada hora en el mundo durante 2021, según un nuevo informe de UNODC. *UNODC*. www.unodc.org/lpomex/es/noticias/diciembre-2023/52-personas-perdieron-la-vida-por-homicidio-cada-hora-en-el-mundo-durante-2021--segun-un-nuevo-informe-de-unodc.html.

Rodríguez, César. 2012. *Etnicity.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, justicia y Sociedad-De justicia.

Rosemberg, Florence. 2019. La etnografía en tiempos de violencia. *Cuicuilco*. 26(76): 153-174.

Seguridad Justicia y Paz. s.f.. *Seguridad Justicia y Paz*. https://www.geoenlace.net/cedes/

Sierra, Teresa. 2018. Policías comunitarias y campos sociales minados en México: construyendo seguridad en contextos de violencia extrema. *Abya Yala*. 2(2): 325-351.

Sistema Integral de Información en Derechos Humanos 4.0. 16 de enero del 2024. Posicionamiento a un año de la desaparición de Ricardo Arturo Lagunes Gasca y Antonio Díaz Valencia. *SIDIDH 4.0*. https://centroprodh.org.mx/sididh4_0/2024/01/16/posicionamiento-a-un-ano-de-la-desaparicion-de-ricardo-arturo-lagunes-gasca-y-antonio-diaz-valencia.

Soto, Paula, 2013. "Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones". En: Miguel Aguilar y Paula Soto (coords.), *Cuerpos, espacios y emociones: aproximaciones desde las ciencias sociales*. pp. 197-218. Ciudad de México: UAM.

Spiller, Ingrid y Aguirre, Rodolfo. 2013. *Picar piedra: Iniciativas ciudadanas frente a la violencia*. México: Heinrich Böll Stiftung.

U.S. Department of State. 22 de agosto del 2023. International Travel: Mexico. *Travel State Government*. https://travel.state.gov/content/travel/en/international-travel/International-Travel-Country-Information-Pages/Mexico.html.

Velázquez, Verónica. 2019. *Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismo y género en la Meseta P'urhépecha*. Guadalajara: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso.

Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.

San Fernando: antropología de una región de silencio

Oscar Misael Hernández-Hernández[1]

Introducción

A mediados de los años noventa yo viví en San Fernando: un poblado que es cabecera del municipio del mismo nombre, al noreste de México, a 140 kilómetros de la frontera con los Estados Unidos. Ahí vive parte de mi familia, así que estudié la educación media superior y posteriormente me fui a Ciudad Victoria, la capital de Tamaulipas, para estudiar la universidad. Durante aquel tiempo, San Fernando era un poblado relativamente pacífico, donde se podía caminar de noche o bien transitar por la carretera 101 que lo conecta, hacia el norte, con la frontera y hacia el sur, con la capital del estado.

Durante esos años, San Fernando –tanto la cabecera como el municipio– era desconocido a pesar de que su extensión territorial es de 6091.36 kilómetros cuadrados; mucho más grande que estados de México como Tlaxcala, Morelos, Aguascalientes y Colima. Incluso, más grande que países como Brunéi, en Asia, o Trinidad y Tobago, en el Caribe. Por supuesto, la demografía es otra historia. En 1995, por ejemplo, en todo el municipio había 56 649 personas y para el 2005, la población apenas se incrementó a 57 756 personas que se dedicaban al comercio, el transporte, la pesca o la producción de sorgo en ejidos y rancherías. Un lustro después la población decreció.

En el año 2010 San Fernando se hizo visible en la geografía internacional por el asesinato de 72 migrantes de Centro y Sudamérica (Aranda 2010) y en el año 2011 nuevamente fue noticia por el hallazgo de 193 personas en fosas clandestinas (Fundación para la Justicia 2017). Los acontecimientos de violencia fueron conocidos como la primera y la segunda masacre de San Fernando[2] y atrajeron la

---

1 Profesor-investigador de El Colegio de la Frontera Norte.

2 Específicamente, la primera masacre fue de 58 hombres y 14 mujeres migrantes, quienes viajaban en autobuses a los Estados Unidos, pero supuestamente fueron secuestrados en San Fernando por policías municipales al servicio de Los Zetas –una organización criminal–

atención de algunos periodistas (Moore 2011) y analistas sociales que cuestionaron al Estado mexicano y la política de seguridad (Aguayo 2016); señalaron la gestión migratoria como administración de la vida y la muerte (Varela 2017) o vincularon el asesinato de los migrantes y transeúntes con un proceso de desplazamiento forzado (Durín 2018).

También hubo quienes consideraron a San Fernando como una marca –o territorio– en la historia de la violencia en México (Ovalle y Díaz Tovar 2019) pues las masacres se inscribieron en la denominada "guerra contra el narcotráfico" (Pereyra 2012). Hasta la fecha, San Fernando es un locus de interés debido a las masacres del pasado (Turati 2023) y las víctimas o los familiares de víctimas, los sujetos de estudio. No obstante, como argumenté en otro espacio (Hernández-Hernández 2021) muy poco se han recuperado los recuerdos de los pobladores de quienes vivieron la violencia en la cabecera o en las localidades del municipio, pero sobre todo, de quienes hasta la fecha viven en un contexto de violencia criminal[3] y desprotección del Estado.

Este capítulo tiene como propósito reflexionar y analizar cómo fue que San Fernando se convirtió en una región de silencio, específicamente, indagar el silencio que emerge en un contexto temporal y espacial ante la reproducción de la violencia criminal pero también las formas de comunicación que surgen a pesar de esta y las fracturas del silencio en sí. Es un tema relevante pues la antropología se ha ocupado más en resaltar la dimensión ideológica y cultural de la violencia (Riches 1986); destacar los peligros etnográficos en territorios de violencia o cómo sobrevivir a estos (Nordstrom y Robben 1995) o en enfatizar la dimensión no lineal, destructiva y estructural-reproductiva de la violencia (Scheper-Hughes y Bourgois 2004).

Parece ser que para la antropología ha sido más atractivo el "ruido" que genera la violencia –sea criminal o de otro tipo- que el silencio que también produce. Este fue el caso de la antropología mexicana, en particular durante los años de "guerra contra el narcotráfico" y posteriores (De la O 2012, Pereyra 2012, Maldonado

---

y posteriormente llevados a un rancho donde fueron amordazados y asesinados porque sospechaban que servirían al Cártel del Golfo. La segunda masacre, por otro lado, fue de hombres y mujeres connacionales que viajaban en autobuses y en vehículos particulares y que también fueron secuestrados, extorsionados y posteriormente asesinados por Los Zetas y enterrados en múltiples fosas clandestinas de la región.

3 Con base en López y Hernández-Hernández (2022: 535) en adelante, mi noción de "violencia criminal" tiene una doble acepción entrelazada: por un lado, se refiere a un campo de poder procesual, multicausal y multidireccional que se hace visible a través de actos de grupos criminales, de las instituciones de seguridad del Estado o de ambos; por otro, a un campo de poder que es vivido y significado tanto por victimarios como por víctimas.

2013, Hernández 2017, Rosemberg 2019, entre otros). De ahí el interés en enfocar este trabajo en la construcción de una región de silencio. Se trata de un concepto que inicialmente alude a zonas de silencio, es decir, lugares donde estructuras criminales han asesinado o violentado a periodistas, suprimiendo su derecho a expresarse libremente o teniendo un efecto de autocensura –debido al miedo– entre comunicadores (CIDH 2017: 11). La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, escribió al respecto, en este informe, el concepto "zonas silenciadas" se aplica para describir la violencia ejercida contra la integridad física y psicológica de periodistas y trabajadores de medios de comunicación por estructuras criminales sin o con la aquiescencia del Estado, sin embargo, no puede desconocerse que en la región subsisten otros medios de orden institucional encaminados a censurar u obstaculizar la labor de la prensa (CIDH 2017: 22).

En el mismo informe, la Comisión destacó que en el continente americano había tres casos emblemáticos de zonas de silencio: el de la Frontera Paraguaya, el de Mazatenango, Guatemala y el de Tamaulipas, México. Sobre este último, se afirmó que fue "uno de los primeros lugares en padecer esta violencia y paradigmático respecto al efecto silenciador y de autocensura que producen los ataques del crimen organizado contra la prensa"; también se destacó que "Por esa razón, el estado de Tamaulipas en el noroeste de México fue denominado en distintos informes de la sociedad civil como 'la raíz del miedo' para la prensa en México" (CIDH 2017: 24 y 28).

Sin duda el concepto zonas de silencio es importante para explorar el silencio forzado que vive la prensa en un tiempo y contexto de violencia criminal. Sin embargo, no es útil para explorar otros matices del silencio. Por ello, en su lugar aquí adopté el concepto región de silencio. Retomo los planteamientos recientes del antropólogo Claudio Lomnitz (2023a), para quien una zona de silencio, paradójicamente, también es una zona de comunicación; una zona donde se privilegia una fuente de información ante la ausencia o por encima de otra, a pesar de las múltiples interpretaciones. Sin embargo, para Lomnitz, conceptualmente es importante transitar de una zona a una región de silencio. Esta última –nos dice–, es un espacio internamente diferenciado, funcionalmente integrado, que está compuesto por varias zonas y donde la relación entre violencia y silencio o violencia y comunicación, opera también de forma diferenciada.

La cabecera municipal de San Fernando, por ejemplo, fue una zona de silencio donde "desaparecían" migrantes que llegaban a la central de autobuses porque eran secuestrados por policías o civiles. Los medios locales no lo difundían por miedo, pero a través del rumor los pobladores se enteraban. También los ranchos donde retenían, asesinaban y enterraban en fosas a los migrantes eran zonas de silencio, aunque los propietarios lo sabían, pero lo callaban por temor. Lo mismo podría pensarse de ejidos donde jóvenes son reclutados o puntos de revisión migratoria-militar, donde ha

habido confrontaciones armadas o "levantones" divulgados sólo en redes sociales. Se trata de zonas interconectadas que conforman una región de silencio.

Este concepto, entonces, permite comprender la lógica de la violencia en contextos micro o macro criminales, pero también las formas alternativas de comunicación que la cuestionan o desestabilizan. Con base en estos prolegómenos teóricos, en este trabajo argumento que San Fernando se convirtió en una región de silencio no sólo por el asesinato de 72 migrantes en 2010 o el hallazgo de cuerpos en fosas clandestinas en el 2011, sino más bien por tres procesos relacionados entre sí: 1) la coacción de élites políticas y económicas por el crimen organizado y la instauración del miedo, 2) el surgimiento de formas alternativas de comunicación a la censura y temor criminal y 3) la emergencia de personas o grupos que fracturan la región de silencio para evidenciar la violencia o bien, para sopesar o hacer inestable el poder de un grupo criminal.

El capítulo está escrito desde una mirada antropológica basada en trabajo de campo que realicé a fines del año 2019 y previo al inicio de la pandemia por COVID-19, utilizando un método denominado "antropología entre familia". Se trata de una propuesta utilizada por el antropólogo Santiago I. Guerra (2011) quien estudió el tráfico de drogas y la violencia en una comunidad fronteriza del sur de Texas. Ante la sensibilidad de los temas y la dificultad de hacer trabajo de campo con técnicas tradicionales, Guerra echó mano de sus redes familiares y de amistad en la comunidad, exploró sus experiencias en un marco de "intimidad etnográfica" y al mismo tiempo hizo "autoetnografía" recuperando sus propias experiencias como familiar y nativo.

Apropié la propuesta de Guerra porque, como dije al inicio, yo viví en San Fernando y aún tengo familia ahí, pero sobre todo, porque en el 2019 cuando empecé el proyecto en el que me propuse reconstruir las memorias de la violencia entre los residentes, no me fue posible hacerlo con técnicas de investigación ortodoxas: los informantes clave se negaban a hablar conmigo porque desconfiaban o porque temían que alguien más supiera y se incomodara; incluso hacer recorridos de campo yo solo, no era seguro.

Por eso fue que apropié la "antropología entre familia" (Hernández-Hernández 2021). Recurrí a mi red familiar en San Fernando, les expliqué qué pensaba hacer y al inicio pusieron una barrera de silencio, al igual que los informantes clave. Estaban preocupados por su seguridad y la mía porque, en su experiencia, la violencia criminal no había terminado, sólo había cambiado de forma. No obstante, al garantizarles el anonimato y reiterarles la confidencialidad, poco a poco fueron compartiendo algunos acontecimientos, incluso una red de amistad que también habló conmigo. Aunque los garantes de seguridad –anonimato y confidencialidad– parecieran poco, mi red familiar estaba consciente de lo que yo

hacía y pasaron de ser meros informantes a lo que Guillemin y Gillam (2004: 271) denominan participantes al asumir como propio el proyecto.

Las experiencias y acontecimientos narrados por mi familia y amistades, así como mis propios recuerdos de cuando viví en San Fernando, es lo que me permitió un acercamiento antropológico diferente para captar la formación, reproducción e incluso fracturas de una región de silencio debido a la violencia criminal. La propuesta metodológica quizás pueda criticarse de extractivismo epistémico u ontológico (Grosfoguel 2015) pero me parece que, como Waterston (2019: 7) afirmó, a veces hay que reorientar la imaginación antropológica para acercarse a personas, temas o tipos de análisis; incluso también es necesario tomar un posicionamiento personal y académico ante temas sensibles (Nash 2007).

Debo agregar que mi acercamiento antropológico también se nutre de un ejercicio de etnografía digital (Kozinets 2015) es decir, de la recopilación, depuración y análisis de narrativas virtuales en torno a la violencia criminal en diferentes temporalidades y zonas de San Fernando. Específicamente, de notas periodísticas, reportes y videos publicados en redes sociales que fui seleccionando, cotejando e interpretando para conocer más la región de silencio con base en otras fuentes de información.

Formación de la región de silencio

Considerando los planteamientos de otros autores (D´abbraccio 2005, Vargas 2021 y Lomnitz 2023b) aquí afirmo que una región de silencio surge como resultado de la violencia desplegada por uno o varios grupos criminales que se disputan un espacio particular. Incluso entre estos y las fuerzas de seguridad del Estado. Sin embargo, ¿cómo se forma una región de silencio?, más específicamente, ¿cómo operan los grupos criminales para construir una región de silencio? En San Fernando, podríamos decir que el punto de referencia fue el asesinato de los 72 migrantes a fines del año 2010 o bien, las personas desaparecidas y encontradas en fosas clandestinas a inicios del año 2011.

Sin embargo, aunque el precedente criminal causó terror entre la población de San Fernando y entre los transeúntes en general, la violencia precede a ello. Como destacó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su informe: Tamaulipas –donde se ubica el municipio de San Fernando– fue una de las primeras entidades federativas que cayó bajo la violencia de grupos del crimen organizado, incluso antes de que el Estado mexicano se enfrascara en la "guerra contra el narcotráfico" a partir del año 2006. En el mismo documento, la Comisión afirma que, desde inicios de la década del 2000, el crimen organizado ya ejercía violencia en la entidad (CIDH 2017: 28).

Para comprender cómo es que se originó una región de silencio en San Fernando, me parece que también es útil seguir la tesis que, hace varias décadas, formuló el economista Thomas Schelling (1971): explorar cómo algún grupo del crimen organizado logra el control de la violencia en un área delimitada, cómo coacciona élites políticas o económicas y cómo evita que otras organizaciones criminales, gubernamentales o mediáticas, obstaculicen sus intereses. Respecto al primer planteamiento, la siguiente reseña periodística de cierta forma da algunas pistas:

> De acuerdo con testimonios de criminales mexicanos capturados en Estados Unidos, la plaza de San Fernando fue abierta por el Cártel del Golfo a finales de los noventa por un sobrino de Osiel Cárdenas Guillén.
>
> En 2009, ya fundado el grupo de los "Zetas", éstos le arrebataron el control de la región. Allí cometieron atrocidades, como las masacres de migrantes centroamericanos y viajeros mexicanos. Tras la desintegración de los "Zetas", el valle de San Fernando ha permanecido en pugna por las facciones del crimen organizado (Elefante Blanco 2023b: 9-10).

A mediados de los años noventa, cuando yo residí en el poblado de San Fernando, la violencia derivada del crimen organizado no era visible, más no así la economía ilícita. El poblado era un lugar donde en apariencia nada pasaba. Las personas o las familias transitaban sin zozobra en las calles o por carretera, ya fuera que viajaran hacia la capital del estado –Ciudad Victoria–; los fines de semana a la playa de la Laguna Madre –pues San Fernando tiene litoral– o bien, a la frontera de compras –Matamoros en particular–. No obstante, también se sabía de personas que vendían gasolina robada, incluso que se dedicaban al tráfico de drogas, aunque a una escala pequeña.

Recuerdo, por ejemplo, que una vez un pariente me invitó a acompañarlo para echar gasolina a su vehículo, pero no fuimos a una gasolinera de Pemex (Petróleos Mexicanos) sino a la casa de un particular, quien tenía tambos llenos de gasolina y vendía los litros más baratos que la paraestatal mexicana. También recuerdo que en una ocasión otro pariente me preguntó si quería "echarme un trabajito y ganar una buena lana." Le pregunté de qué se trataba y me dijo que solamente acompañar a dos personas, ir armado y vigilar un paquete que llevarían a la frontera. Yo era joven y la tentación era mucha, pero obviamente rechacé la propuesta.

San Fernando era un pueblo imperceptible, pero bien situado geográficamente y con negocios potenciales. Quizás esta fue la razón por la que San Fernando llegó a ser de interés para el Cártel del Golfo (CDG) a fines los años noventa. Aunque las organizaciones criminales se basan en relaciones parentales y de confianza, la apertura de este poblado como "plaza" quizás no sólo se debió a la iniciativa de un sobrino del entonces líder del CDG, sino más bien a la posición geopolítica

del poblado –es paso obligado del sur a la frontera con los Estados Unidos y tiene acceso al Golfo de México– y al potencial del municipio para emprender una economía ilícita muy rentable.

Por ejemplo, San Fernando es uno de los municipios del noreste de México por donde pasa la llamada Cuenca de Burgos: un yacimiento de billones de pies cúbicos de gas shale y millones de barriles de crudo, considerado uno de los mayores campos de explotación de hidrocarburos a nivel mundial (Alpízar 2014). Por supuesto, de dicha Cuenca es de donde algunos "ordeñan" los ductos de gasolina, como la que compraba mi tío. No en balde, la paraestatal Pemex ha denunciado "levantones" y secuestros de algunos de sus trabajadores, cobro de piso, robo de combustible por grupos criminales y la venta a pobladores y a empresas estadounidenses (Reséndiz 2023: 21-22).

Por otro lado, San Fernando también es uno de los principales productores de sorgo a nivel nacional. A fines de los años noventa, por ejemplo, un estudio afirmó que en este municipio se producía casi medio millón de toneladas anuales, que equivalían a un 9% de la producción en el país (Machuca *et al*. 1998). No obstante, a decir de un amigo agrónomo que visitaba rancherías de este y otros municipios, con la llegada del CDG y en particular de Los Zetas –el otro grupo criminal– la producción, transporte y venta de sorgo se convirtió en un negocio que pauperizó a ejidatarios, rancheros y empresarios debido a las extorsiones, secuestros y asesinatos.

El interés en un municipio como San Fernando, como se observa, fue por razones de estrategia geopolítica y de economía ilícita. Para lograr el control territorial, el CDG utilizó la violencia, específicamente la desplegada por Los Zetas: un brazo armado conformado por exmilitares, que Osiel Cárdenas formó a fines de los años noventa con el propósito de defender sus territorios y ser escoltas de los altos mandos en su organización, aunque entre el 2007 y 2010 Los Zetas entraron en una fase de insurgencia y ruptura criminal con el CDG (Echavarría 2019). Es precisamente en este periodo cuando la violencia se empieza a hacer visible en San Fernando y en Tamaulipas en general.

Los Zetas se apropiaron de San Fernando y desde ahí mantuvieron una confrontación con el CDG, con base en Matamoros. De hecho, uno de Los Zetas detenidos y acusados por el asesinato de los 72 migrantes, declaró a la Policía Federal que estos fueron asesinados porque suponían que iban para "la contra", es decir, que eran reclutas para el CDG (La Jornada Online 2011). La confrontación fue tal que, en el 2011, el CDG hizo una alianza con La Familia Michoacana y el Cártel de Sinaloa, incluso, mediante una manta, pidieron al entonces presidente "Felipe Calderón unir fuerzas para erradicar a *Los Zetas* por el bienestar y futuro de las familias de México" (Martínez 2011: 4).

El periodo de insurgencia y ruptura criminal de Los Zetas con el CDG fue el más violento y, por lo tanto, el arco temporal en el que se puede situar la formación de la región de silencio en la que se convirtió San Fernando. Los residentes, por ejemplo, empezaron a ser testigos o víctimas de la violencia criminal y el miedo se apoderó de la población. La zozobra era tal que incluso quienes estaban involucrados con el crimen organizado no estaban seguros. Durante una visita al poblado, uno de mis parientes me narró el caso de un conocido que fue detenido por hombres armados. Le preguntaron quién era: "Yo soy de Los Zetas, cabrones", les dijo. "Pues ya valiste, somos del CDG", le respondieron.

La violencia entre las dos organizaciones criminales y de estas hacia la población y los transeúntes, fue el punto de formación de la región de silencio: un tipo de mutismo colectivo se reprodujo ante el peligro de ser una víctima más. Sin embargo, para afianzar la región de silencio las organizaciones criminales –en particular Los Zetas– coaccionaron a las élites políticas y económicas de San Fernando, ya fuera usando el recurso de la violencia o de la seducción a cambio de beneficios. Empezaré con la coacción a élites políticas, específicamente de alcaldes.

En un reportaje, por ejemplo, la periodista y politóloga Concepción Peralta Silveiro (2022) afirma que, a pesar de que varios policías municipales de San Fernando presuntamente estaban vinculados con Los Zetas, ninguno de los alcaldes que estuvieron en funciones durante el año del asesinato de los 72 migrantes (2010) o del siguiente con el hallazgo de las fosas clandestinas (2011), no asumieron responsabilidad ni mucho menos la entonces Procuraduría General de la República (PGR) se las atribuyó. Peralta Silveiro destaca que, por el contrario, los alcaldes siguieron una vida política activa en las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Enseguida resalta que:

> Alejandro René Franklin Galindo fue alcalde de San Fernando hasta diciembre de 2010. Le tocó de lleno la masacre de los 72 migrantes y días después el asesinato de su jefe de Policía, sin embargo, las únicas autoridades que fueron llamadas a declarar fueron elementos de la Armada de México y peritos de la PGR.
>
> Franklin Galindo hoy está dedicado a su actividad empresarial como propietario de Agrícola Fraga S.A. de C.V. y Granero Fraga de San Fernando SPR de RI, dedicados a la comercialización y traslado de granos. Sus empresas aparecían en los padrones de beneficiarios de Sagarpa a través de Aserca.
>
> En 2016, formó parte del equipo de campaña del candidato del PRI a la gubernatura. Su hijo, Alejandro Franklin Melhem, fue nombrado representante del PRI en San Fernando por Édgar Melhem Salinas, actual

> presidente estatal del PRI, diputado federal del distrito de San Fernando en los años de las masacres (2009-2012) (Peralta 2022: 18-20).

El entramado es más que evidente: el alcalde en funciones durante el asesinato de los 72 migrantes no fue llamado a declarar, mucho menos imputado judicialmente. Por el contrario, continuó con una próspera trayectoria económica y política en la región, beneficiándose de programas federales y de redes políticas y parentales. Más allá de lo evidente, la pregunta que surge es: ¿De qué formas un grupo criminal se vinculó y coaccionó a un alcalde para tejer su región de silencio y, en especial, por qué las autoridades federales no exploraron esta veta? Sin duda las hipótesis pueden ser muchas. Enseguida, Peralta Silveiro alude a otro alcalde:

> Tomás Gloria Requena fue presidente municipal de San Fernando de 2011 a 2013. Actualmente es diputado federal de mayoría relativa por el Partido Verde, al que se afilió en el 2020. Ganó el distrito que abarca los municipios de Burgos, Cruillas, Gustavo Díaz Ordaz, Matamoros, Méndez, Reynosa, Río Bravo, San Fernando y Valle Hermoso.
>
> En la indagatoria por las fosas de San Fernando, miembros de la delincuencia organizada lo acusaron de prestar los trascabos con que se escarbaron las fosas clandestinas y los conductores de los autobuses foráneos que vivieron los secuestros de los migrantes en marzo de 2011 declararon ante la autoridad que los policías municipales y Los Zetas trabajaban coordinados y en las patrullas municipales.
>
> En su declaración ante la PGR, Gloria Requena dijo que no supo de los secuestros, que el municipio no contaba con ese tipo de maquinaría, que él recién llegaba al cargo y heredó esos policías. Y tampoco se enteró de los secuestros (Peralta 2022: 21, 23-24).

Como se observa, a diferencia del primer alcalde, el segundo sí fue llamado a declarar, aunque no fue imputado a pesar de las acusaciones de integrantes de Los Zetas y de conductores de autobuses cuyos pasajeros fueron secuestrados. La carrera política de Gloria Requena continuó, hasta la fecha, ascendente. De hecho, actualmente es Subsecretario General del Gobierno del Estado de Tamaulipas (Elefante Blanco 2023b). Quizás la respuesta a la pregunta de cómo este alcalde contribuyó a formar una región de silencio, se encuentra en la declaración de Edgar Huerta Montiel, un líder de Los Zetas, respecto a las fosas encontradas en abril de 2011:

> El trascabo se obtuvo en préstamo por parte de Tomás, el presidente municipal de San Fernando, este presidente prestaba el trascabo del ayuntamiento, supongo que no sabía para qué era, pero se lo prestaba

> a "El Sombra". El presidente es muy amigo de "El Coyote", y sí se sabe que "El Coyote" es de Los Zetas. El presidente está puesto con nosotros y al decir "puesto" quiero decir que no hace nada para impedir lo que hacemos. Que yo sepa no recibe dinero por parte de la organización, pero como no quiere se hace de la vista gorda y nos deja operar (Elefante Blanco 2023).

Es difícil validar narrativas como la descrita, en especial por la fiabilidad de la fuente que narra y de la fuente que difunde en el contexto virtual. No obstante, hay indicios que de cierta forma permiten contrastarla y especular sobre los vínculos entre la élite política local, el crimen organizado y la instauración del silencio: días después de la masacre de los 72 migrantes, desaparecieron el secretario de Seguridad Pública de San Fernando y un agente del Ministerio Público del fuero común, quienes investigaban la masacre. Posteriormente, sus cuerpos fueron encontrados a la orilla de una carretera que conecta San Fernando con el municipio de Méndez, hacia el noroeste (Castillo 2010). El mensaje parece claro: ellos debían ser silenciados.

Además de indicios como los citados, la fuente autoetnográfica también es un referente importante para comprender parte del pasado político en San Fernando y la posible coacción de personajes. Durante el tiempo que viví en San Fernando, en los años noventa, yo conocí de cerca a uno de los alcaldes señalados. Empezó su carrera como ayudante de candidatas a la alcaldía y posteriormente fue escalando en cargos políticos a pesar de algunos cuestionamientos. El contexto histórico y el entramado de relaciones que este personaje construyó desde lo local son clave para comprender los contubernios políticos, pero también la coacción que se dio años después y el despliegue de la violencia.

Por último, analizaré cómo fue la coacción del crimen organizado a élites económicas para forjar la región de silencio. Aunque en San Fernando no existe propiamente una élite económica, en la cabecera municipal hay comerciantes minoristas, pequeños empresarios de la construcción y del transporte. En la costa o Laguna Madre hay microempresas para la explotación, procesamiento y distribución de pescados y mariscos. Mientras que, en la zona rural, hay rancheros y pequeños propietarios que producen sorgo. No obstante, en el 2011, miembros de la Cámara de Comercio en Tamaulipas pidieron a la Federación que en San Fernando se instaurara un "estado de excepción" debido a la violencia (Informador 2011).

La solicitud no era para menos. Durante los años de insurgencia y ruptura criminal de Los Zetas con el CDG, los casos de comerciantes, empresarios y rancheros secuestrados, asesinados o bien que huyeron debido a amenazas, fueron un secreto a voces que no se divulgó por medios de comunicación por temor a represalias –y aquí otra forma en que la región de silencio se forjó–. Fue hasta el año 2014

que algunos políticos se atrevieron a solicitar la presencia de fuerzas armadas en San Fernando argumentando que "Uno de los rubros es el sector productivo y comercial, el cual quedó mermado luego de diversos hechos de inseguridad" (González 2014: 8). En especial pedían protección para los productores de sorgo en la región, para evitar extorsiones.

El secuestro, la extorsión o el asesinato de comerciantes, empresarios o rancheros fue una de las formas en que el crimen organizado en San Fernando forjó la región de silencio, pero no fue la única vía. También utilizó lo que Lomnitz (2023b: 90 y 93) ha llamado comunión entre criminales y aliados de un territorio específico, un tipo de pacto que puede desarrollarse a través de rituales particulares con el propósito de reforzar la región de silencio a cambio de prebendas mutuas. La historia compartida por un amigo de mis parientes en San Fernando, quien asesoraba a productores de sorgo, es más que ilustrativa de este tipo de comuniones o pactos de silencio.

Un fin de semana fue invitado a un convivio que se llevaría a cabo en el rancho de un conocido. Cuando llegó ya estaban reunidos varios rancheros, así como un político de la región. Las cervezas comenzaron a circular y la conversación se puso amena. Después llegó otro invitado, acompañado con gente armada que lo escoltaba, también llevaba tamales y más cervezas. El amigo me narró que todos lo saludaron, como rindiéndole pleitesía. Él lo saludó con algo de temor. El político que estaba presente lo notó, se acercó y le dijo: "¿A poco te da miedo? Tan grandote y tan collón".

Se sentaron a comer. Uno de los asistentes preguntó de qué eran los tamales porque estaban muy sabrosos y el hombre que los llevó, respondió: "De barbacoa humana". La respuesta se tomó a broma, pero el hombre que llevó los tamales nunca sonrió. Después el amigo de mis parientes supo que ese hombre era lugarteniente de un grupo criminal y que se rumoraba que practicaba el canibalismo. Desde aquel día, al amigo no le gustaban los tamales y prefería no asistir a reuniones en ranchos de San Fernando.

Aunque el amigo nunca me dijo de qué hablaron los rancheros al inicio del convivio y mucho menos cuando llegó el hombre escoltado, la reunión puede interpretarse como una comunión entre criminales y rancheros de San Fernando, incluso entre estos y un político que, cabe destacar, años atrás había sido precandidato a la gubernatura del estado. Por otro lado, el ritual del consumo de tamales había sellado un pacto de silencio, forzado o no, por haber sido parte de un tipo de canibalismo literal o simbólico y, al mismo tiempo, de la economía de la violencia imperante en la región.

Formas de comunicación alternativa

En el apartado anterior mostré cómo fue que San Fernando se convirtió en una región de silencio, ello debido a las confrontaciones entre grupos criminales por este espacio geoestratégico y económicamente posicionado, que derivaron en un tipo de enmudecimiento debido al miedo generalizado. En parte también evidencié que dicho proceso se llevó a cabo a través de la coacción de la élite política y económica utilizando diferentes mecanismos de violencia. En un contexto así, el miedo y la censura de información oficial eran evidentes, en particular entre la gente común. Ahora presentaré cómo a pesar de lo anterior, emergieron formas alternativas de comunicación en esta región de silencio, tanto entre residentes de la cabecera municipal como de otras localidades.

Iniciaré volviendo a la noción de "zona silenciada" –no región de silencio– que definió la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH 2017: 22) para describir la violencia de estructuras criminales hacia comunicadores, que los obliga a callar o los censura. Me parece necesario empezar con esta noción porque al menos en la cabecera municipal de San Fernando, el silencio también tomó forma en esta dimensión de comunicación formal, ante el miedo por la inseguridad en general o el peligro que podían tener los periodistas. Al respecto, uno de ellos recordaba: "Nadie trabajaba en la noche por el temor, ni denuncias había". Enseguida agregó: "Si hablamos del tiempo de la violencia […] pues la gente nunca te entendió, nos reclamaba que por qué no publicábamos, pero nosotros no podíamos decir que ellos [los criminales] nos iban a venir a matar. Vivimos una etapa muy difícil, eso nunca se puede recuperar, éramos el único periódico que estábamos aquí (…) vendíamos la décima parte de ejemplares, pero cuando la gente sabe que no publicamos desaparecidos, secuestrados, los que extorsionan, enfrentamientos, pues poco a poco se fue decayendo la venta del periódico."

Nadie quería venir a San Fernando, de hecho, ahorita hay mucha gente que no quiere ni venir para acá. El tufo está todavía al a par del problema de la violencia. Aquí nos pasa que ya estamos curtidos, como dicen comúnmente. No se sabe o no hay gente que dice: se acabó la costumbre aquella de decir que se pelearon zutano con fulano y merengano. Son temas que la verdad deben mantener y trata de manejar con pinzas.

San Fernando no es precisamente un poblado o municipio donde pululen los medios de comunicación, pero durante los años álgidos de la violencia criminal circulaban al menos dos periódicos locales, había una radiodifusora y a la cabecera municipal llegaban periódicos de otras ciudades como Reynosa, Matamoros y Ciudad Victoria. Cuando la violencia se incrementó, los periódicos externos dejaron de llegar –por el temor a la violencia, las empresas de paquetería ya no viajaron– y entre el gremio periodístico nadie publicaba o trataba temas

de inseguridad en la región: "Nadie quería correr riesgos porque aquí era un infierno", expresó un periodista cuando lo visité en su casa, desde donde trabaja de forma virtual hasta la fecha.

Ante este escenario, la información sobre la violencia y la inseguridad en la cabecera o las localidades, aparentemente fue frenada, pero no fue así. Debido a la violencia se generaron otras vías de comunicación y circulación de la información en diferentes espacios, momentos y situaciones. Una de ellas fue la que divulgaron los medios nacionales que transmitían notas en la televisión o la radio, en especial después de que el caso de los 72 migrantes asesinados se hizo público. Lo que estos medios transmitían era fuente de información y, a la par, de comunicación y reflexión en espacios íntimos de las familias o vecinos residentes. Una parienta que vive en el poblado comentaba al respecto:

> Empezamos a oír en las noticias de la tele, en la noche, que en San Fernando mataron a unos migrantes. Luego aquí nos enteramos porque la gente comenzó a decir. Sí, que habían matado a 72 migrantes y que era allá por el 6 de enero (así se llama la brecha que va para allá) y que la bodega de quién sabe de quién. Luego yo cuando supe, me preocupé por mi hija porque andaba con un novio que tiene un rancho por ahí cerca. Entonces [ella] dice que enfrente está su rancho de él (…) Yo le pregunté porque a veces ella se iba con él y le digo: oye, hija, ¿tú fuiste ahí? [Ella] me decía: no, más allá enfrente está pero no fui, y usted no diga nada porque es peligroso para él y para mí.

La comunicación y reflexión de lo transmitido por los medios nacionales, también se dio en redes familiares translocales. Un par de meses después del asesinato de los 72 migrantes, por ejemplo, mientras yo aún vivía en la capital de Tamaulipas, surgió un convivio importante y quise hacer copartícipe a mi familia en San Fernando. Pensé ir al poblado para invitarlos en persona, pero antes llamé a mi parienta por teléfono para comunicarle que iría. De inmediato ella me preguntó si ya sabía lo que había sucedido, le respondí que sí. Luego empezó a desmenuzar la información que ella había visto en las noticias de una televisora, la contrastó con información que había escuchado de una amiga de ella sobre "levantones" de personas en la carretera, entre otras cosas.

Mi parienta finalizó haciéndome un abanico de recomendaciones de seguridad por si viajaba. Al final no tuve el valor de ir. Aunque viajaría en mi vehículo, ello implicaba desplazarme por carretera de sur a norte, alrededor de 176 kilómetros, pero la reproducción del miedo debido a la violencia y la inseguridad era tal, que poca gente se atrevía a viajar en carretera –en especial de noche–. Quienes lo hacían era a exceso de velocidad, o bien, uniéndose a caravanas de automovilistas que, durante el 2010 y el 2011, organizaba la entonces Policía Federal –Operativo

Escalón– para dar seguridad a los transeúntes (Ángel 2014). La zona de silencio se había convertido en una región de silencio, porque ahora operaba en otros espacios de San Fernando con municipios limítrofes.

El miedo de transitar o llegar a San Fernando durante aquellos años, aún es una remembranza. Durante una visita que hice a mi familia en el 2019, el esposo de una de mis parientas me acompañó a la salida sur del poblado y comenzó a recordar que por esa zona nadie quería pasar porque estaba vigilada por Los Zetas. Incluso recordó que, en la intersección de la carretera del poblado con la carretera nacional, alguna noche a él te tocó ver una camioneta pick up que llevaba cuerpos amontonados. "Quién sabe quiénes eran o para dónde los llevarían", expresó, pero sus dudas más bien me hicieron pensar en la desaparición de personas, las fosas clandestinas y la geografía del terror. Por supuesto, también me hizo pensar en no viajar por esta zona, en especial de noche.

A pesar del miedo y del silencio impuesto, para las personas residentes en San Fernando otra vía de comunicación emergente fue el rumor. Como señalan la socióloga brasileña Palloma Menezes y colaboradoras (2020: 17), los rumores en sí son vías informales de comunicación alternativa, de hecho, surgen cuando "los canales de comunicación institucional quedan completamente destruidos o parcialmente comprometidos por el impacto de estos eventos". Ellas se refieren a eventos tales como los desastres naturales, las intervenciones militares y la violencia criminal, por supuesto.

Como señaló Claudio Lomnitz (2023b: 97) para el caso mexicano, en un paisaje de miedo debido a la violencia criminal "priva el rumor y hay mucha zozobra". En la región de interés, el rumor sirvió como canal de comunicación para advertir del peligro o bien, como canal de información para mitigar el miedo mediante el humor negro. Desde esta perspectiva, en San Fernando el rumor emergió como una alternativa de comunicación ante la incertidumbre de saber qué es lo que sucedía, quiénes eran las víctimas y los victimarios del crimen en una región. En cualquiera de los casos, el rumor se propagó de dos formas: trasmitido cara a cara o bien a través de redes sociales.

El testimonio de un joven –a quien llamaré Pepe– que años después conocí en la frontera de Tamaulipas, pero que durante los años de violencia extrema vivió en una comunidad al norte de la cabecera de San Fernando, puede ilustrar cómo el rumor fue un canal –quizás el único en este contexto– para advertir del peligro en una zona rural que formaba parte de la región de silencio. Pepe me narró que en la comunidad donde su familia y él vivían, poco habían escuchado de los migrantes asesinados o de los autobuses secuestrados. No llegaban periódicos, las señales de televisión o radio casi no se sintonizaban en su ejido, poca gente

iba "al pueblo" para comprar víveres y él no tenía celular. De hecho, la señal de telefonía móvil era limitada.

Un día no fue a la secundaria, pero al siguiente se decía que a su escuela habían llegado hombres armados en camionetas, ofreciendo dinero a los estudiantes que quisieran unírseles. Algunos de sus compañeros aceparon y nunca más supo de ellos. Se especuló que los hombres volverían por más adolescentes o bien, que los matarían si no aceptaban unirse. El rumor se propagó de inmediato y los maestros recomendaron que la escuela se cerrara y algunos padres de familia dejaron de enviar a sus hijos o hijas. Semanas después se dijo que cerca de la carretera 101, hubo una balacera porque los hombres armados volvían a la comunidad, pero antes se encontraron con otro grupo criminal.

Se supuso que fue un encontronazo entre Los Zetas y el CDG. El rumor no estaba tan errado, pues al menos durante los años de violencia extrema había una frontera territorial y simbólica, precisamente al norte donde se ubica la comunidad donde Pepe y su familia vivían. Más allá de eso, el rumor funcionó como fuente de información, pero también como narrativa para situar el reclutamiento de jóvenes, las amenazas y la confrontación armada en una zona de la región de silencio.

Otro ejemplo es el relacionado con las decapitaciones como una práctica de violencia extrema utilizada por grupos criminales. A través del rumor, en San Fernando la gente se enteraba del hallazgo de cuerpos sin cabezas o a la inversa, tirados en calles o a la orilla de la carretera. Quizás, más que una práctica de, se trataba de una geografía del terror –parafraseando a Oslender (2008)– que los grupos criminales utilizaban para esparcir el miedo extremo en diferentes zonas de la región, o más específicamente, para silenciar cuerpos individuales o colectivos –de enemigos, funcionarios, migrantes, transeúntes, etc.– que habitaban en algunas zonas de la región.

Las decapitaciones causaron terror entre la población. La noticia sobre cuerpos sin cabeza o cabezas tiradas rápidamente se conocía a través de rumores y, además de ser tema de conversación discreta, servía como insumo para tomar medidas de seguridad –como no transitar por determinado lugar tal día–. No obstante, el rumor sobre el tema también mutó a humor negro y morbo. Después de todo, "Un temor difuso, ampliamente extendido, se convierte en el foco de prácticas que buscan domesticarlo, prácticas rutinarias que se usan para que la gente se sienta relativamente tranquila o segura, aun en un contexto violento", como afirmó Claudio Lomnitz (2023b: 93).

Otro pariente me contaba que después de la desaparición de personas que viajaban en autobuses y que fueron encontradas en fosas clandestinas en 2011, se supo de cabezas humanas que habían sido encontradas a la orilla de la carretera, al

lado norte de San Fernando. Algunas personas, en especial jóvenes, comenzaron a decir que irían por las cabezas para hacer barbacoa de cabeza. El humor negro, en este caso, funcionaba como un elemento que transformaba la violencia en algo cómico y absurdo (De Orduña 2018). De hecho, parafraseando al filósofo Alan Quezada-Figueroa (2015: 88) el humor negro en San Fernando emancipó a los sujetos al mismo tiempo que tejió un espíritu de comunidad y una conciencia crítica de la violencia vivida y de aquella que merodeaba en el entorno: según mi pariente, fue entonces cuando a San Fernando llegaron caravanas de madres buscadoras de migrantes, acompañadas de sacerdotes, periodistas y activistas; y en redes sociales aparecieron muchas noticias sobre la violencia.

Por otra parte, los rumores sobre la violencia en San Fernando también circularon a través de redes sociales. Algunos blogs como *Valor por Tamaulipas* comenzaron a difundir noticias sobre la violencia y el crimen organizado en la región y todo el estado. Se trató de un canal de información crucial para muchas personas ante el silencio de los medios de comunicación oficiales. También fue una fuente de información que se tomaba como base para hablar sobre estos temas de manera discreta entre familiares, vecinos o conocidos. Sin embargo, al poco tiempo las redes sociales dejaron de circular noticias porque fueron silenciadas por grupos del crimen organizado a través de las amenazas o asesinato de sus creadores o comunicadores, a pesar del anonimato (Navarro 2014).

Como fuente de información alternativa en la región de silencio, las redes sociales tuvieron altibajos debido a su corta temporalidad o bien a la veracidad de la información difundida. A pesar de ello, surgieron diferentes cuentas en otras redes sociales –como Facebook o en su momento Twitter– que eran utilizadas por la gente para informarse. Se trataba de canales de comunicación que no necesariamente eran manejados por periodistas o activistas de la región. Dichas cuentas o canales se nutrían de informantes situados en diferentes ciudades o bien, que laboraban en espacios gubernamentales, periodísticos, incluso paralegales (Amaya 2017) lo que implicaba que la gente dudara de la veracidad de la información o especulara al respecto.

Hay otra forma de comunicación que, en mi opinión, también emergió en San Fernando como alternativa al silencio provocado por la violencia criminal: la confidencia. Es una forma que he reflexionado y analizado muy poco, pero que surgió en el pasado y se reproduce en el presente. Incluso, durante el trabajo de campo, la viví en carne propia cuando los recorridos y las narrativas de violencia que algunas personas me compartieron, me llevaron al límite del miedo. Algunos ejemplos darán una idea más detallada.

En una visita a una parienta en San Fernando, ella me contó casi susurrando que el hijo de la vecina, a quien yo conozco, hace varios años fue secuestrado

en el poblado, pero después de que la familia pagó un rescate, fue liberado o, mejor dicho, abandonado en la cajuela de un vehículo, en una ranchería al sur del municipio. La familia mantuvo el caso en secreto por mucho tiempo y a muy pocas personas, como mi parienta, les dijeron. La confidencia se basaba en una relación de amistad y vecindad de años, que garantizaba confianza –de ahí la etimología de confidencia– pero también por un tipo de solidaridad mecánica –al estilo Durkheim– porque estimaban a mi parienta, vivían en un poblado peligroso y no deseaban que le pasara algo similar a sus hijos o hijas.

En otra visita de campo, durante la cual mi parienta me invitó a la iglesia evangélica de la que es feligrés, conocí a una mujer que pronunció un sermón sobre los jóvenes y la violencia. Al final le dije que me gustaría hablar con ella y aceptó. Resultó que era amiga de mi parienta. Nos invitó a determinado lugar, era de noche y cuando llegamos, me di cuenta de que era una funeraria. "Aquí es donde trabajo y tenía que hacer algunas cosas", dijo la mujer. El miedo me invadió, empezamos a platicar y, al inicio, la mujer no quería hablar de migrantes, de desaparecidos, ni nada, pero después rompió el silencio y me narró qué cuerpos recogieron, cómo llegaban desfigurados o putrefactos, autoridades y criminales que pasaban al negocio, etc.

Por la noche tuve pesadillas y mi parienta lo notó al día siguiente, así que tuve que hacerle la confidencia de mi miedo, una forma de catarsis que en parte rompió con mi silencio onírico y emocional, pero también me hizo pensar en los silencios posibles al hacer investigación social sobre estos temas debido a los peligros en la región, tanto para el antropólogo como para sus familiares o amistades.

Fracturas en la región de silencio

Hasta ahora he mostrado que una región de silencio se define por la ausencia de información pública y fluida sobre el predominio del crimen organizado y de la violencia. De muchas formas, este escenario genera lo que la periodista y politóloga Susana Rotker (2000) llamó "ciudadanías del miedo", es decir, un sentimiento de temor e indefensión generalizada por la violencia y la desprotección del gobierno, que a la vez genera una nueva condición ciudadana: la de víctima en potencia. Tal condición, por supuesto, se hace visible en un momento histórico y territorio o espacio internamente diferenciado.

Lo anterior permite deducir que una región de silencio emerge como tal debido a la zozobra y miedo de la gente, pero también que el crimen organizado utiliza la violencia para tejer una región de silencio porque así conviene a sus intereses. No obstante, también he mostrado que, a pesar de lo anterior, emergen formas de comunicación alternativa que de alguna manera la gente común utiliza para

informarse e intentar sobreponerse al miedo y el silencio que instaura el crimen organizado en los medios locales, entre las autoridades u hombres de negocios.

En este apartado retomaré las inferencias señaladas para mostrar cómo una región de silencio, a pesar de la coacción criminal de las élites, del sentimiento de indefensión de la gente o de la probabilidad de ser víctima en potencia, puede tener fracturas en zonas o subregiones particulares. Es sabido que, etimológicamente, fractura deriva del latín *frangere* y significa hacer añicos, romper o quebrar. Ante esto, argumento que en la región de silencio de interés, algunas fracturas han sido propiciadas por personas o grupos particulares, por diferentes motivos, en tiempos y espacios específicos, con el propósito de "hacer ruido" o evidenciar el predominio y la violencia de alguna organización criminal; o bien, para sopesar su poder o hacerlo inestable. Para mostrar lo anterior, aquí retomaré dos casos paradigmáticos, los cuales, si bien no han hecho añicos o roto la región de silencio, sí la han quebrado de cierta forma.

El primero de ellos es sobre Miriam Rodríguez: una madre de familia de más de 50 años de edad residente en la cabecera municipal de San Fernando, cuya hija de 20 años desapareció en el 2014 (Infobae 2020). Miriam denunció el caso de su hija pero, ante la negligencia de las autoridades, por cuenta propia buscó, persiguió, reunió pruebas, incluso detuvo a los responsables del secuestro de su hija echando mano de diferentes estrategias. Además de ser una madre buscadora, Miriam se volvió activista y fundó un colectivo de búsqueda de personas desaparecidas (Ahmed 2020).

De muchas formas la visibilidad de Miriam como buscadora y activista fracturó la región de silencio: la búsqueda de su hija, por ejemplo, no sólo consistió en hacer denuncias en la cabecera municipal o en la capital del estado, sino también en hacer recorridos por otras localidades y ciudades. Como activista, rompió con el silencio de la violencia en San Fernando y las desapariciones en la región al vincularse con otras madres buscadoras, hacer comunicados, incluso al presionar a autoridades municipales y estatales para las búsquedas o para que le dieran protección. Al final, Miriam encontró los restos de su hija en una fosa clandestina (Infobae 2020). En gran medida ello la impulsó a apoyar a otras madres con el colectivo de búsqueda que fundó.

A decir del esposo de mi parienta, Miriam fracturó el silencio que había en San Fernando al hacer visible la violencia criminal pero, paradójicamente, ella guardó silencio respecto a un rumor que circulaba: su hija participaba con el crimen organizado y por ello fue asesinada y desaparecida. El caso sin duda invita a pensar y cuestionar la revictimización que han vivido familiares de personas desaparecidas en diferentes tiempos y contextos (Castellanos, Cortéz y Marroquín 2020). Por otro lado, además de ser doloroso, el caso también invita a repensar

cómo un personaje fracturó la región de silencio al hacer "ruido" –denunciando, buscando, persiguiendo a sospechosos, etc.–, pero al mismo tiempo guardó silencio y fracturó las fronteras entre ser madre y activista para transitar en una zona gris.

Más allá de lo anterior, en el 2017, Miriam Rodríguez fue asesinada, precisamente un 10 de mayo, día de la madre; personas armadas irrumpieron en su domicilio y le dispararon. Incluso muerta, Miriam fracturó aún más la región de silencio. Por ejemplo, el entonces gobernador de Tamaulipas, Francisco García Cabeza de Vaca, en su cuenta de Twitter lamentó lo sucedido. La Comunidad Ciudadana en Búsqueda de Personas Desaparecidas en Tamaulipas, pidieron la intervención de la ONU y de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para investigar su muerte (González 2017 y Díaz 2017).

Días después de su muerte, el ayuntamiento de San Fernando y el Instituto de Atención a Víctimas del Delito, develaron una placa *in memoriam* de Miriam Rodríguez, colocada en la plaza principal. La entonces subsecretaria de Legalidad y Servicios Gubernamentales, Gloria Elena Garza Jiménez, expresó: "El día de hoy, 30 de mayo de 2017, es una fecha memorable para este municipio, pues la señora Miriam fue nombrada por el cabildo de San Fernando como ciudadana honoraria y reconocida como una mujer infinitamente ejemplar dedicada a ayudar a sus semejantes" (La Red 2017: 3). Tanto en vida como en muerte, Miriam fracturó la región de silencio a través de la desesperación como madre, la solidaridad con otras buscadoras y el sacrificio de su vida.

El segundo caso fue el acaecido en 2023 en una zona o subregión de San Fernando conocida como "La Y": se trata de un espacio territorial al norte del poblado de San Fernando, situado en una bifurcación de la carretera federal 101 que conecta con Matamoros (hacia el norte) y Reynosa (hacia el oeste). Constantemente por ahí transitan vehículos particulares, de transporte público y privado –por ahí he transitado muchas veces–. Dicho espacio, además, es geoestratégico para las fuerzas de seguridad del Estado, así como para organizaciones criminales que operan en Tamaulipas, ya que es el punto de conexión hacia la frontera con los Estados Unidos.

Además, se trata de un espacio territorial de tránsito que, por ser una bifurcación, también se ha apropiado como paradero de descanso de sur a norte o de norte a sur. Un restaurante, una gasolinera, locales improvisados de vendedores de camarón seco, panelas y otras mercancías comestibles, forman parte del paisaje comercial al que llegan los viajeros. A un costado de este paisaje se encuentra el del Estado: un punto de revisión. Antes del asesinato de los 72 migrantes en el 2010, había patrullas y agentes de la Policía Federal o militares que hacían revisiones vehiculares aleatorias.

Después de aquel acontecimiento se instaló un módulo móvil del Instituto Nacional de Migración y, desde el año 2018, hay elementos de la Guardia Nacional atrincherados en una barricada formada por costales rellenos de arena. Ocasionalmente también se observa algún convoy militar parado en esta zona. Como señalé en otro espacio, el artificio de vigilancia del Estado en esta zona es visible, aunque no el único, y ha marcado una transformación radical del paisaje después de la masacre de migrantes en el 2010 o de las personas desaparecidas en 2011 (Hernández-Hernández 2023: 93-94).

A pesar de la vigilancia del Estado, "La Y" continuó como una zona que formaba parte de la región de silencio. Entre 2018 y 2020, por ejemplo, el rumor de la gente en esta zona era que había confrontaciones armadas ocasionales y entre transeúntes, que había que viajar con mucho cuidado porque, nuevamente, estaban secuestrando personas que viajaban en autobuses, en particular en la desviación de "La Y" hacia Reynosa; el miedo y la zozobra otra vez se hicieron presentes. Contados medios digitales nacionales se atrevieron a divulgarlo (La Jornada 2018, Juárez 2019 y Peña 2021) más no así medios de comunicación en el estado y mucho menos autoridades de seguridad pública.

No obstante, en abril del 2023 una noticia divulgada primero en redes sociales y después en algunos medios nacionales, fracturó la región de silencio y puso en entredicho el control de la vigilancia del Estado. Un convoy de al menos diez camionetas, supuestamente manejadas por integrantes del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG) irrumpió en la zona. Un video mostró los vehículos circulando de sur a norte, girando de forma abrupta hacia la gasolinera y después retornando a la carretera a exceso de velocidad. Al respecto, el portal de noticias Elefante Blanco (2023b) publicó:

> En 15 días, el valle de San Fernando se ha convertido en territorio en pugna por los cárteles del Golfo (CDG) y Jalisco Nueva Generación (CJNG), quienes buscan controlar el amplio terreno con rutas hacia la frontera norte y el centro del país.
>
> Esta mañana, la Secretaría de Seguridad Pública (SSP) de Tamaulipas activó el código rojo, por la aparición de un convoy de camionetas que viajaron de Matamoros para sitiar los ejidos Francisco Villa, de San Fernando y en la cabecera municipal de Cruillas (Elefante Blanco 2023b: 1-2).

De cierta forma, este espectáculo de violencia fracturó la región de silencio en la que se había convertido San Fernando, al menos en esta zona, pues se hizo lugar de interés mediático. Otros videos captaron camionetas que traían las siglas del CJNG y se especuló el ingreso de este grupo a Tamaulipas (Grupo Reforma

2023). Simultáneamente se difundieron imágenes fotográficas de una estación de la Guardia Estatal en Rayones, un poblado del municipio de Jiménez, al sur de San Fernando, que había sido rafagueada (Grupo Reforma 2023), después en las redes se rumoró que había sido un montaje. También circularon fotografías de camionetas del CJNG con impactos de bala, con hombres muertos al interior, y de otras camionetas arrastradas por grúas que viajaban a exceso de velocidad y eran custodiadas por patrullas (ZonaDocs 2023).

Como se observa, la fractura de esta zona de silencio se dio a partir de un espectáculo de violencia que, a la vez, se volvió un locus mediático en redes sociales y algunos medios nacionales. De hecho, también captó el interés internacional pues poco después del acontecimiento, un par de periodistas de *Insigth Crime* fueron a hablar conmigo en la frontera para preguntarme qué opinaba (Asmann y Dudley 2023). El acontecimiento da pie para varias interpretaciones: primero, que una región o zona de silencio puede ser fracturada cuando una entidad criminal –como el CJNG– irrumpe en el territorio de otra –como el CDG– cuestionando el predominio y la violencia de esta última organización o bien, como una estrategia para sopesar su poder o hacerlo inestable con el propósito de apoderarse de su territorio. Sin duda esta es una vía para comprender la fractura, más no la única.

La otra es pensar la fractura como resultado de las disputas entre grupos de poder político y del espectáculo de violencia como una estrategia. Algo así como la lucha por el "autoritarismo subnacional", como denominó el politólogo Edward Gibson (2006) a las formas en que las élites en el poder y sus oponentes locales y nacionales emplean estrategias de control territorial y oposición. No hay que olvidar, por ejemplo, que a inicios del año 2021 la Fiscalía General de la República (FGR) hizo acusaciones, solicitud de desafuero y orden de aprehensión contra el entonces gobernador de Tamaulipas, Francisco Javier García Cabeza de Vaca, por delincuencia organizada, lavado de dinero y defraudación fiscal (Monroy 2021).

Tampoco hay que olvidar que, en octubre de 2022, Tamaulipas transitó de partido político en la gubernatura con la llegada del morenista Américo Villarreal Anaya. Sin embargo, días antes de tomar protesta como gobernador, se hicieron públicas fotografías donde aparecía en un restaurante de la Ciudad de México con el senador José Narro Céspedes, también morenista y Gerardo Teodoro Vázquez, alias "El Gerry", un presunto operador del Cártel del Noreste (CDN) (Infobae 2022). Cabe destacar que este último grupo criminal, si bien opera en la denominada "frontera chica" de Tamaulipas, fue formado por ex integrantes de Los Zetas.

La otra forma de pensar la fractura de esta zona de silencio es considerando el espectáculo de violencia como una estratagema para militarizar el país aún más, en especial en regiones fronterizas. No en balde, el titular de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA), Luis Crescencio Sandoval, declaró que se habían

enviado poco más de 700 militares y dos helicópteros artillados para vigilar los municipios donde se había suscitado la violencia en Tamaulipas (Mayen 2023). También puede pensarse como una estratagema para estetizar la imagen de las fuerzas armadas, en particular después de la muerte de cinco jóvenes en Nuevo Laredo a manos de militares en febrero del 2023 (Ferri 2023); de las filtraciones de Guacamaya Leaks y de las acusaciones de espionaje de la SEDENA a periodistas y a derechohumanistas (Aristegui Noticias 2022).

La última forma de pensar la fractura es como resultado de narrativas políticas binacionales, de agencias de espionajes y de grupos criminales. En el primer caso, hay que recordar que, en el marco de la Cumbre de Líderes de América del Norte celebrada a inicios del 2023, el presidente de los Estados Unidos, Joe Biden, reclamó al presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador, sobre el flujo de fentanilo por el territorio mexicano (Voz de América 2023). En el segundo caso, hay que rememorar que, durante el mismo año, la Administración de Control de Drogas o DEA, filtró un documento en el que mapeaba a altos mandos del CDG, entre ellos un regidor del gobierno municipal morenista en Matamoros (Galván 2023). Y por último, tomar en cuenta que en redes sociales se divulgaron supuestos comunicados de los grupos criminales. El CDG, por ejemplo, aclaró que su lucha era contra los traidores y aquellos que querían destruir la sociedad tamaulipeca con fentalino y secuestros, como el CJNG (Martínez 2023).

Cualquiera que se la interpretación que apropiemos, es evidente que la región de silencio se fracturó en una zona o espacio particular, como resultado de un espectáculo de violencia que fue mediatizado. Aunque se trató de un espacio particular, la violencia, tanto del crimen organizado como de las fuerzas de seguridad del Estado, fueron visibilizadas y con ello se fracturó el silencio impuesto en esta región. O bien, también podría pensarse que a partir de casos como los descritos dicha región no se fracturó del todo en un sentido estricto –de hacerse añicos, de romperse, etc.–, pero al menos sí se ha quebrado en algunos momentos y situaciones, lo que no la exenta del ruido que causa cualquier fractura metafórica o sociológica relacionada con la violencia en una región.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo exploré la construcción antropológica de una región de silencio en un territorio específico del noreste de México con base en una conceptualización que transita de la noción 'zona de silencio' a la de 'región de silencio', así como en el uso de métodos alternativos de investigación como la antropología entre familia y la etnografía digital (Hernández-Hernández 2021 y 2023), mostré que dicha región de silencio vivió un proceso de formación, pero también de reproducción de formas emergentes de comunicación, incluso de

fracturas temporal y espacialmente definidas. En adelante, me interesa más bien destacar algunos retos –o ventajas– que, desde mi perspectiva, implican explorar una región de silencio, en especial cuando el antropólogo vivió ahí, tiene lazos familiares o de amistad.

Primero, el abordaje antropológico de una región de silencio, ya sea en México o en otra latitud, implica enfrentar retos epistemológicos sobre cómo conceptualizar la violencia –en especial la criminal–, cómo analizarla y cómo narrarla. La observación no es nada nueva (Rosemberg 2019: 165). Desde hace algunos años, por ejemplo, la socióloga María Eugenia de la O (2012) externaba que los analistas sociales se preguntaban cómo abordar la violencia teórica y metodológicamente; mientras que la antropóloga Rosalba Aída Hernández Castillo (2017) advirtió que el contexto de violencia e impunidad que vivíamos en el país demandaba nuevos retos para la antropología social, incluso, para la antropología jurídica.

Aunque al inicio de este trabajo, en una nota al pie, di una definición somera sobre la violencia criminal, me parece que tanto la noción de región de silencio como los indicios que se presentan, dan pistas detalladas sobre la primera: los mecanismos de confrontación, coacción o agresión directa que utilizan grupos criminales para doblegar a élites políticas, económicas y comunicadores, propagando una geografía del terror o del miedo entra la población. No obstante, como una colega y yo argumentamos en otro espacio, la violencia criminal no sólo es un campo de poder que no se limita a los homicidios, secuestros o desapariciones, sino también "un campo de poder vivido y significado por quienes la ejercen y por quienes la padecen" (López y Hernández-Hernández 2022: 535).

Desde esta perspectiva, una región de silencio necesariamente implica entender el entramado de la violencia criminal y, de esta forma, comprender los mecanismos de silencio que instaura en un espacio internamente diferenciado. En otras palabras: como analistas podemos construir narrativas objetivas sobre la violencia criminal pero también tejer narrativas subjetivas porque de alguna manera la vivimos, en especial cuando residimos en contextos de violencia o tenemos familiares y amigos viviendo ahí (Guerra 2011), tal como han compartido algunas antropólogas y antropólogos al narrar y analizar experiencias de violencia durante el trabajo de campo (De Marinis 2017, Castro 2017, Sarricolea y Pérez 2020).

Segundo, para abordar una región de silencio también nos enfrentamos a un reto metodológico. Al menos como quedó de manifiesto en este trabajo, el reto se traduce en cómo construir una etnografía sobre el tema considerando el contexto de violencia y el peligro que puede significar para las o los analistas. La paradoja ha sido por demás puntualizada por el antropólogo Salvador Maldonado Aranda (2013: 124) quien aludió a los retos etnográficos al abordar este tema, aunque también objetó algunas formas de representar la violencia en la disciplina. El reto

no es nada sencillo, no obstante, como afirmé en otros espacios (Hernández-Hernández 2021 y 2023) es necesario adoptar alternativas metodológicas que trasciendan la etnografía tradicional.

En el caso particular, una alternativa fue la antropología entre familia. Se trata de un método útil, aunque no el único, ni está exento de riesgos ni de cuestionamientos éticos o metodológicos. Por un lado, este método permite tejer una red de familiares y de amistad que conocen a fondo las dinámicas pasadas y presentes de la violencia y, por consiguiente, su formación, reproducción o fractura en un espacio internamente diferenciado que va más allá del lugar donde residen; a ello hay que sumar si el analista vivió en el mismo contexto de la red de familiares o amistades. A pesar de las críticas (Maldonado 2013) se trata de una forma de "conocimiento situado" (Haraway 1995) que reconoce la producción de una región de silencio en un contexto de violencia e intersubjetividad.

Por supuesto, explorar una región de silencio con base en conceptualizaciones o metodologías como las descritas, demanda pensar críticamente como antropólogos lo que De Marinis (2017: 19) llamó "los efectos que la traducción del sufrimiento pueda generar en contextos de extrema vulnerabilidad y cambios en las dinámicas políticas". No obstante, no hacerlo también implicaría dejar en el olvido las formas en que las personas sobreviven o se adaptan en contextos y tiempos de violencia, miedo y silencio forzado (Castellanos 2016: 14).

Referencias bibliográficas

Aguayo, Sergio. 2016. *En el desamparo. Los Zetas, el Estado, la sociedad y las víctimas de San Fernando, Tamaulipas (2010), y Allende, Coahuila (2011)*. México: Colmex.

Ahmed, Azam. 13 de diciembre del 2020. Acechó a los asesinos de su hija por todo México, uno a uno. *New York Times en español*. https://www.nytimes.com/es/2020/12/13/espanol/tamaulipas-desaparecidos-miriam-rodriguez.html

Alpízar Vallejo, Rodrigo. 2014. *Cuenca de Burgos*. [Presentación]. https://www.tamiu.edu/binationalcenter/documentsDESARROLLOCUENCADEBURGOSAGOSTO2014.pdf

Amaya, Héctor. 2017. The Culture of Anonymity in the Mexican Blogosphere. *International Journal of Comunication*. 11: 3815-3831.

Ángel, Arturo. 2014. Tamaulipas: viajar a la frontera de la mano de la policía. *Animal Político*. https://panel.animalpolitico.com/vivirconelnarco/viajar-de-la-mano-de-la-policia.html

Aranda, Jesús. 26 de agosto del 2010. Zetas ejecutaron por la espalda a los 72 migrantes; no pudieron pagar rescate. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2010/08/26/politica/002n1pol

Aristegui Noticias. 14 de octubre del 2022. Guacamaya Leaks: entre la inteligencia y el abuso estatal. *Aristegui Noticias*. https://aristeguinoticias.com/1410/mexico/guacamaya-leaks-entre-la-inteligencia-y-el-abuso-estatal/

Asmann, Parker y Dudley, Steven. 17 de mayo del 2023. ¿El CJNG busca desplazar al Cártel del Golfo en Tamaulipas, México? *InSight Crime*. https://insightcrime.org/es/noticias/cjng-busca-desplazar-cartel-golfo-tamaulipas-mexico/

Castellanos Martínez, Natalia. 2016. Antropología de los silencios en la inminencia del conflicto armado. *Revista de Sociología y Antropología: VIRAJES*. 18(1): 13-25.

Castellanos Velásquez, Orlando Carlos, Cortés Chávez, Eva María y Marroquín Sandoval, José Alexander. 2020. "La revictimización de los familiares de los desaparecidos en el conflicto armado, a partir de la creación de una nueva ley de reconciliación nacional". Tesis de licenciatura. Ciencias Jurídicas. Universidad de El Salvador. San Salvador.

Castillo García, Gustavo. 9 de septiembre del 2010. Confirman muerte de un MP y jefe policiaco de San Fernando. *La Jornada*.

Castro Neira, Yerko. 2017. "Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra, violencia y conflicto". En: Yerko Castro Neira y Àdele Blazquez (coords.), *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*. pp. 60-70. México: Cuadernos de Trabajo de MESO.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. 2017. *Zonas silenciadas: Regiones de alta peligrosidad para ejercer la libertad de expresión. Relatoría Especial para la Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. San José: CIDH.

D´abbraccio Krentzer, Guillermo Alejandro. 2005. Los puentes del olvido, la complicidad y el silencio: cultura, violencia y conflicto en Colombia. *NOVUM. Revista de Ciencias Sociales Aplicadas*. (30): 63-76.

De la O, María Eugenia. 2012. Presentación. Narcoviolencia y ciencias sociales: lo que miramos, lo que interpretamos. *Desacatos*. (38): 7-8.

De Marinis, Natalia. 2017. Etnografiar (en) el terror: el "ser testigo" y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo. En: Yerko Castro Neira y Àdele Blazquez (coords.), *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*. pp. 9-21. México: Cuadernos de Trabajo de MESO.

De Orduña Fernández, Esther. 2018. ¿Es posible narrar y describir con humor una situación violenta? *Actio Nova. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*. (2): 92-109.

Díaz, Gloria Leticia. 24 de mayo del 2017. La CIDH exige el pronto esclarecimiento del asesinato de la activista Miriam Rodríguez. *Proceso*. https://www.proceso.com.mx/nacional/2017/5/24/la-cidh-exige-el-prontoesclarecimiento-del-asesinato-de-la-activista-miriam-rodriguez-184797.html

Durín, Séverin. 2018. Huir presos del terror. Masacres y desplazamiento forzado en los pueblos del noreste de México. En: Efrén Sandoval Hernández (coord.), *Violentar la vida en el norte de México. Estado, tráficos y migraciones en la frontera con Texas*. pp. 221-255. México: CIESAS.

Echavarría Pareja, Katherine Lisset. 2019. "Los Zetas: la metamorfosis del crimen organizado". Trabajo de Grado. Pontificia Universidad Javeriana-Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Bogotá.

Elefante Blanco. 9 de febrero del 2023a. Subsecretario Tomás Gloria, señalado por vínculos con la masacre de San Fernando, genera miedo en colectivos y activistas. *Elefante blanco*. https://elefanteblanco.mx/2023/02/09/subsecretario-tomas-gloria-senalado-por-vinculos-con-la-masacre-de-san-fernando-genera-miedo-en-colectivos-y-activistas/

_____. 29 de abril del 2023b. Criminales sitian valle de San Fernando; Guardias blindan toda la región. *Elefante blanco*. https://elefanteblanco.mx/2023/04/29/criminales-sitian-valle-de-san-fernando-guardias-blindan-toda-la-region/

Ferri, Pablo. 10 de abril del 2023. La Fiscalía mexicana acusa a cuatro militares del asesinato de los cinco jóvenes en Nuevo Laredo. *El país*. https://elpais.com/mexico/2023-04-10/la-fiscalia-mexicana-acusa-a-cuatro-militares-del-asesinato-de-los-cinco-jovenes-de-nuevo-laredo.html

Fundación para la Justicia.3 de agosto del 2017. *Hallazgo de 47 fosas clandestinas en San Fernando desde hace 6 años sin entrega de expedientes por PGR*. https://www.fundacionjusticia.org/hallazgo-47-fosas-clandestinas-en-san-fernando-6-anos-sin-entrega-expedientes-pgr/

Galván, Guadalupe. 15 de marzo del 2023. Identifican a líderes del Cártel del Golfo en Matamoros, en presuntos documentos filtrados de la DEA. *El Universal*. https://www.eluniversal.com.mx/mundo/identifican-lideres-del-cartel-del-golfo-en-matamoros-en-presuntos-documentos-filtrados-de-la-dea/

García, Juan. 31 de mayo del 2017. Develan placa en memoria de Miriam E. Rodríguez Martínez. *LA RED*. https://laredmultimedia.com/develan-placa-en-memoria-de-miriam-e-rodriguez-martinez/

Gibson, Edward. 2006. Autoritarismo subnacional: estrategias territoriales de control político en regímenes democráticos. *Desafíos*. (14): 204-237.

González Antonio, Héctor. 11 de mayo del 2017. Asesinan a mujer activista en San Fernando, Tamaulipas. *Excelsior*. https://www.excelsior.com.mx/nacional/2017/05/11/1162871

_____. 11 de septiembre del 2014. Solicita municipio de San Fernando, Tamaulipas, presencia de Gendarmería. *Imagen Radio*. https://www.

imagenradio.com.mx/solicita-municipio-san-fernando-tamaulipas-presencia-gendarmeria

Grosfoguel, Ramón. 2015. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*. (4): 33-45.

Grupo Reforma. 30 de abril del 2023. *Captan convoy de sicarios y narcobloqueos en Tamaulipas* [Video]. https://youtu.be/TEmS9xF5SwE?si=xcbYh0-C2Uf4_399

Guerra, Santiago I. 2011. "From Vaqueros to Mafiosos: A Community History of Drug Trafficking in Rural South Texas". Tesis de doctorado. The University of Texas at Austin. Austin.

Guillemin, Marilys y Gillam, Lynn. 2004. "Ethics, Reflexivity" and "Ethically Important Moments" in Research. *Research Qualitative Inquire*. 10(2): 261-280.

Haraway, Donna Jeanne. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. València: Universitat de València.

Hernández Castillo, R. Aída. 2017. México en tiempos de violencia e impunidad: la antropología jurídica y la antropología forense en apoyo a los derechos humanos. *Portal*. https://sites.utexas.edu/llilas-benson-magazine/2017/08/29/mexico-en-tiempos-de-violencia-e-impunidad-la-antropologia-juridica-y-la-antropologia-forense-en-apoyo-a-los-derechos-humanos/

Hernández-Hernández, Oscar Misael 2023. Metodologías para el estudio de la violencia criminal en la frontera noreste de México. *Seguridad, Ciencia & Defensa*. IX(9): 86-103.

_____. 2021. Memorias sensoriales de la violencia en San Fernando, México. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*. 30(4): 107-128.

Infobae. 30 de septiembre del 2022. Las nuevas fotos de José Narro y Américo Villarreal con "El Gerry", presunto operador del Cártel del Noreste. *Infobae*. https://www.infobae.com/america/mexico/2022/09/30/las-nuevas-fotos-de-jose-narro-y-americo-villarreal-con-el-gerry-presunto-operador-del-cartel-del-noreste/

_____. 13 de diciembre del 2020. Miriam Rodríguez, la mujer que persiguió a los asesinos de su hija por todo México y llevó a una decena tras las rejas. *Infobae*. https://www.infobae.com/america/mexico/2020/12/13/miriam-rodriguez-la-mujer-que-persiguio-a-los-asesinos-de-su-hija-por-todo-mexico-y-llevo-a-una-decena-tras-las-rejas/

Informador. 9 de mayo del 2011. Empresarios piden "estado de excepción" en San Fernando. *Informador*. https://www.informador.mx/Mexico/Empresarios-piden-estado-de-excepcion-en-San-Fernando-20110509-0129.html

Juárez, Carlos Manuel. 10 de marzo del 2019. Reportan secuestro de 19 pasajeros en carretera Reynosa-San Fernando. *Aristegui Noticias*.

https://aristeguinoticias.com/1003/mexico/reportan-secuestro-de-19-pasajeros-en-carretera-reynosa-san-fernando/

Kozinets, Robert V. 2015. *Netnography. Doing ethnographic research on line*. London: SAGE Publications.

La Jornada. 25 de enero del 2018. Enfrentamientos entre *narcos* en Reynosa dejan saldo de 10 muertos. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2018/01/25/estados/032n1est

La Jornada Online. 10 de junio del 2011. *Declara "El Wache" sobre caso San Fernando* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=UycQ0P9jCts

La Red. 31 de mayo del 2017. Develan placa en memoria de Miriam E. Rodríguez Martínez. *La Red*. https://laredmultimedia.com/develan-placa-en-memoria-de-miriam-e-rodriguez-martinez/

Lomnitz, Claudio. 2023a. *Curso La antropología de la "zona de silencio". Lección 1* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=blPVxzmyeeA&t=3229s

Lomnitz, Claudio. 2023b. *Para una teología política del crimen organizado*. México: Colnal-Era.

López Hernández, Olga Nacori y Hernández-Hernández, Oscar Misael. 2022. Andares peligrosos. Reexplorando la violencia criminal en la frontera norte de México. *Korpus 21*. 2(6): 531-550.

Machuca, José Luis *et al*. 1998. Rentabilidad de sorgo (*Sorghum bicolor* L. MOENCH) en el municipio de San Fernando, Tamaulipas. *Agronomía mesoamericana*. 9(2): 51-56.

Maldonado, Salvador. 2013. Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencia de una investigación. *Avá. Revista de Antropología*. (22): 123-144.

Martínez, Andrés. 5 de julio del 2023. Guerra en Tamaulipas es por culpa del CJNG, acusó el Cártel del Golfo en narcomanta. *Infobae*. https://www.infobae.com/mexico/2023/07/05/guerra-en-tamaulipas-es-por-culpa-del-cjng-acuso-el-cartel-del-golfo-en-narcomanta/

Martínez, Sanjuana. 8 de mayo del 2011. El *cártel* del Golfo, junto con sus nuevos socios, es dueño de todo en Matamoros. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2011/05/08/politica/012n1pol

Mayen, Baruc. 3 de mayo del 2023. Con 700 militares y 2 helicópteros, Sedena buscará blindar a Tamaulipas de la violencia del narco. *Infobae*. https://www.infobae.com/mexico/2023/05/03/con-700-militares-y-2-helicopteros-sedena-buscara-blindar-a-tamaulipas-de-la-violencia-del-narco/

Menezes, Palloma *et al*. 2020. Sociologia e antropologia dos rumores Apresentação. *Sociabilidades Urbanas. Revista de Antropología e Sociología*. 4(12): 15-20.

Monroy, Jorge. 20 de mayo del 2021. Investigación de la FGR acusa a García Cabeza de Vaca de ser líder de una red familiar de lavado de dinero. *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/politica/Investigacion-de-la-FGR-acusa-a-Garcia-Cabeza-de-Vaca-de-ser-lider-de-una-red-familiar-de-lavado-de-dinero-20210520-0112.html

Moore, Gary. 19 de septiembre del 2011. Unravelling Mysteries of Mexico's San Fernando Massacre. *InSight Crime*. https://insightcrime.org/investigations/unravelling-mysteries-of-mexicos-san-fernando-massacre/

Nash, June. 2007. "Ethnology in a Revolutionary Setting". En: Antonius C.G.M. Robben y Jeffrey A. Sluka (eds.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. pp. 223-233. Malden: Wiley-Blackwell.

Navarro, Carlos. 2014. Social-Media Activist Killed for Reporting on Activities of Criminal Organizations in Tamaulipas. *UNM Digital repository*. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=7114&context=sourcemex

Nordstrom, Carolyn y Robben, Antonius (eds.) 1995. *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California.

Oslender, Ulrich. 2008. Geografías del terror. Un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. XII(270): 140-50.

Ovalle Lilian Paola y Díaz Tovar, Alfonso. 2019. *Memoria prematura. Una década de guerra en México y la conmemoración de sus víctimas*. Ciudad de México: Fundación Heinrich Böll.

Peña, Alfredo. 13 de junio del 2021. Bajo yugo criminal, dos rutas tamaulipecas; poseen cientos de brechas. *Excelsior*. https://www.excelsior.com.mx/nacional/bajo-yugo-criminal-dos-rutas-tamaulipecas-poseen-cientos-de-brechas/1454429.

Peralta Silveiro, Concepción. 11 de mayo del 2022. Trece policías de San Fernando cumplen 11 años sin sentencia. *Milenio*. https://www.milenio.com/estados/trece-policias-san-fernando-cumplen-11-anos-sentencia.

Pereyra, Guillermo. 2012. México: violencia criminal y "guerra contra el narcotráfico". *Revista Mexicana de Sociología*. 74(3): 429-460.

Quezada-Figueroa, Alan. 2015. Antología estética del humor negro: la risa como toma de conciencia, medio de reflexión y *praxis* colectiva. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*. 1(2): 87-115.

Reforma. 29 de abril del 2023. Pega a Tamaulipas violencia del crimen. *Reforma*. https://www.reforma.com/pega-a-tamaulipas-violencia-del-crimen/ar2596178.

Reséndiz, Perla. 2023. Cuenca de Burgos, la eterna promesa. *Petroquimex*. https://petroquimex.com/cuenca-de-burgos-la-eterna-promesa/.

Riches, David (ed.). 1986. *The Anthropology of Violence*. Oxford: Basil Blackwell.

Rosemberg, Florence. 2019. La etnografía en tiempos de violencia. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*. (76): 153-174.

Rotker, Susana (ed.). 2000. *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.

Sarricolea Torres, Juan Miguel y Pérez Daniel, Gustavo Herón. 2020. *Otros exploradores del abismo. Estudios culturales sobre la violencia en México*. México: INAH.

Schelling, Thomas. 1971. What is the business of organized crime? *The American Scholar*. 84(40): 643-652.

Scheper-Hughes, Nancy y Bourgois, Philippe. 2004. *Violence in War and Peace. An Anthology*. New York: Blackwell.

Turati, Marcela. 2023. *San Fernando: última parada. Viaje al crimen autorizado en Tamaulipas*. México: Penguin Random House.

Varela Huerta, Amarela. 2017. La masacre de migrantes en San Fernando y Cadereyta: dos ejemplos de gubernamentalidad necropolítica. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (58): 131-149.

Vargas, Isaac. 2021. La Ley de la Verdad: un testimonio de la guerra contra el crimen en el norte de Jalisco. *Desacatos*. (66): 182-189.

Voz de América. 17 de noviembre del 2023. Reunión de Biden y AMLO se centra en fentanilo y migración. *Voz de América*. https://www.vozdeamerica.com/a/biden-lopez-obrador-debaten-sobre-drogas-migracion-/7359991.html

Waterston, Alisse. 2019. Intimate Ethnography and the Anthropological Imagination: Dialectical Aspects of the Personal and Political *in My Father´s War*. *American Ethnologist*. (46): 7-19.

ZonaDocs. 1 de mayo del 2023. Jiménez, el nuevo territorio que se pelea el crimen en Tamaulipas. *ZonaDocs*. https://www.zonadocs.mx/2023/05/01/jimenez-el-nuevo-territorio-que-se-pelea-el-crimen-en-tamaulipas/.

El despliegue de la sensibilidad antropológica: emociones, cuerpo e investigación en contextos de violencia en Chiapas

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo[1]

> Las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una manera de reconocerse y de poder comunicarse […] (Le Breton 2009: 117).

Realizar investigación en contextos de violencia y guerra pareciera ser, por desgracia, cada vez más común. En este panorama, qué herramientas pueden surgir para comprender las configuraciones de las violencias y las posibles resistencias de quienes enfrentan en sus territorios el despojo y la descomposición del tejido social. Al "poner el cuerpo y los afectos" en la investigación con mujeres que resisten en el Soconusco de Chiapas, emergieron las siguientes interrogantes: ¿Cómo resistir en contextos de violencia sin perder la vida?, ¿son las emociones relevantes en la resistencia contra la violencia en la frontera sur de México? y ¿de qué manera el cuerpo y las emociones potencian metodologías y antropologías que hagan frente a las violencias?

En un proceso que podría ser descrito como *antropología por demanda* (Segato 2013: 70) que produce conocimiento y reflexión como respuestas a las preguntas que realizan las interlocutoras de la investigación, llegué a la región del Soconusco por medio de la invitación de una líder social a la que le pareció pertinente que una antropóloga indagara sobre los procesos organizativos de las mujeres y sus comunidades, que cotidianamente hacían frente a la falta de acceso a la salud, al despojo y contaminación de sus territorios. Así, los objetivos planteados buscaron una sistematización del conocimiento y prácticas de resistencia de las mujeres ante la violencia y el extractivismo en el Soconusco de Chiapas (Díaz 2023a). En este sentido, las *investigaciones comprometidas* (Mora 2015, Speed 2015 y

1 Posdoctorante del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Golfo.

Leyva 2015) buscan que nuestro trabajo pueda tener un efecto positivo en los procesos que acompañamos, pues parte de plantearse el por qué y para quién se hace investigación.

A través del diálogo e intercambio tratamos de construir objetivos comunes. En este encuentro, hacer consciente las emociones y su potencial para entablar relaciones de colaboración fue fundamental. Sin esta conciencia sobre las emociones y, sobre todo, de la necesidad de la empatía para comprender las estrategias de resistencia de las mujeres, no hubiese sido posible el desarrollo del diálogo y colaboración con las interlocutoras. Por ello, para introducir la relevancia del cuerpo y las emociones en la investigación antropológica parto de algunos debates. En primer lugar, la *antropología encarnada* (Esteban 2004) donde la conciencia sobre el cuerpo y las emociones sostienen en gran medida el proceso y la forma de hacer investigación. De acuerdo con Susana Rostagnol "Hacer etnografía implica arriesgarnos a sentir, a dejar que las emociones afloren, pasa por el cuerpo; en tanto experiencia, es inscripción y registro" (2019: 3).

Como otro componente que acompaña a la *antropología encarnada*, podemos situar a la *introspección* (Bernard 2019) como instrumento que, al ser implementado por la investigadora, favorece la autoobservación y la conciencia sobre el cuerpo y emociones en el proceso de pesquisa. Carolyn Ellis (1991), por ejemplo, denomina introspección a la conciencia sobre la conciencia o autoexamen que somos capaces de llevar a cabo cuando realizamos investigación. En este sentido, coloca a la introspección como un proceso sociológico que genera información significativa sobre la etnógrafa y sobre los otros y otras con los que trabaja. Lo anterior, permite que las emociones y experiencias puedan comprenderse de mejor manera y resaltar su carácter sociocultural y no únicamente psicológico.

En segundo lugar, el *manejo emocional* (Hochschild 1979) se convirtió en un elemento fundamental para comprender la participación y resistencia de las mujeres. El manejo emocional se refiere al esfuerzo e intento por cambiar en grado o calidad una emoción, puede llevarse a cabo individual y colectivamente es, de hecho, una estrategia que puede ser empleada por los movimientos sociales y los activismos de base (Gravante y Poma 2018). Finalmente, la noción de *comunidades político=emocionales* (De Marinis y Macleod 2019, Jimeno 2010) me lleva a reflexionar sobre las conexiones entre lo emocional y lo político, además de resaltar el carácter sociocultural de las emociones y su potencial para afectarnos. La noción de comunidades emocionales también se refiere a la relación que puede construirse entre víctimas de la violencia y las(os) investigadoras(es).

Por medio de estas perspectivas que guiaron el trabajo de campo con mujeres organizadas en un contexto de extractivismo, fue posible que como investigadora abordara las violencias estructurales que amenazan su existencia cotidianamente pero también, las estrategias que implementaron para sobrevivir y luchar por la vida. Sistematizar sus aprendizajes, conocimientos, formas de hacer política y emociones, hicieron posible que la investigación se presentara como una herramienta que les permitiera fortalecer su participación y liderazgo. Además, el reconocimiento de su labor y la visibilización de su participación, ha sido parte de la devolución que les ha permitido reconocer su resistencia y capacidad organizativa en contextos de violencia.

Hacer conciencia acerca del rol fundamental que jugaron las emociones en la resistencia de las mujeres, pero también en la investigadora, me permitió explorar de qué manera el cuerpo y las emociones pueden potenciar metodologías y antropologías que hagan frente a las violencias. Sin la conciencia sobre las emociones y del rol de la empatía, no hubiese sido capaz de reconocer las estrategias de resistencia de las mujeres, los obstáculos que atravesaban en su participación como defensoras del territorio y las "contradicciones" que se fueron presentando durante trabajo de campo. Elementos que serán desarrollados a lo largo de este capítulo.

El Soconusco de Chiapas: violencia, extractivismo, enfermedad y resistencia

La región del Soconusco está compuesta por 16 municipios y abarca una geografía de montañas y costa, su colindancia con Guatemala la aproxima a la frontera sur de México. Cabe resaltar que parte de esta geografía anteriormente pertenecía al estado guatemalteco, hasta su adhesión al territorio mexicano en el año 1882, lo que provocó una fuerte mexicanización forzada de población guatemalteca (Álvarez 2016) y el fortalecimiento de la identidad mestiza como política estatal, sobre todo en la región costa. Sumando a lo anterior, en la frontera sur la securitización[2] y la violencia han sido parte de un binomio que ha provocado diversos procesos de persecución y criminalización hacia la población migrante, en su mayoría proveniente de América del Sur y Centroamérica que intenta llegar a Estados Unidos y que transita temporal o permanentemente en el territorio mexicano. El tráfico de personas con fines de explotación sexual, así como la circulación de mercancías ilegales constituyen la disputa territorial y sobre los cuerpos por parte del crimen organizado y las estructuras del Estado (Álvarez 2016, Maldonado 2016, CNDH 2019).

2 La securitización hace referencia a los procesos de militarización de las fronteras estatales debido a las políticas migratorias que buscan criminalizar y controlar el tránsito migratorio.

Estos procesos han generado la estigmatización y vulneración de la población migrante, lo que repercute en las dinámicas sociales y en la mercantilización de los cuerpos, sobre todo de las mujeres. Por si esto fuese poco, esta región representa para los intereses del gran capital y del crimen organizado una geografía llena de posibilidades, megaproyectos y mano de obra barata migrante y local. Además, en el estado de Chiapas existe una crisis de Derechos Humanos que ha agudizado el desplazamiento forzado interno y la violencia en los territorios (Ogaz 2023). La violencia y el desplazamiento forzado es parte del despliegue de proyectos extractivistas, el reacomodo territorial y su vínculo con economías criminales. En mi estancia en la región pude presenciar el aumento de asesinatos a mano armada[3] y la percepción de que las estructuras criminales estaban cada vez más presentes en la vida cotidiana, problemáticas que fueron aumentando con el tiempo. En la actualidad el cobro de piso, la persecución a líderes sociales que se oponen a estas lógicas extractivas y la sensación de impunidad, están impactando aún más en la descomposición del tejido social en el Soconusco.

Por otro lado, la sensación de desilusión ante el denominado gobierno de la *Cuarta Transformación* y sus políticas dirigidas al campo como el programa "Sembrando Vida", provocaron que los "apoyos" hayan sido individualizados desde una lógica neoliberal, menoscabando a las organizaciones y a la producción. De acuerdo con un líder campesino del Soconusco:

> Golpean los procesos organizativos, que el presupuesto no llegue a los productores organizados y a las cooperativas, es un golpe al campo. El planteamiento que hacemos –varias organizaciones campesinas– es que todos los recursos que se están manejando para los programas de AMLO, como "Sembrando Vida", "Bienestar", "Jóvenes Construyendo el Futuro", son programas corporativos y de consumo. "Sembrando Vida" al final de cuentas va a terminar siendo un programa comercial, individualista que le apuesta al monocultivo. "Bienestar" es un programa que tiene que ver con la entrega de tarjetas, nada va dirigido a impulsar la producción (Vicente. Soconusco, noviembre de 2019).

El Soconusco experimenta además procesos de *extractivismo* (Gudynas 2013), en su fase militarizada de *acumulación por desposesión* (Harvey 2005) pues a la presencia del crimen organizado hay que sumar el despliegue de la

3 "Asesinan a balazos a mujer catequista. Dos sujetos a bordo de una motocicleta entraron armados a la capilla y fueron directamente a donde estaba su víctima a quien le dispararon a quemarropa dejándola herida de muerte y luego huyeron" (García 2019). El asesinato de jóvenes ha sido parte de esta escalada de violencia, en especial en el municipio de Acacoyagua: "Ejecutan a menor en Acacoyagua" (Diario del Sur 2018); "Ejecutan de tres balazos a joven en Acacoyagua" (Camacho 2019); "Acribillan a balazos a joven frente a su casa" (Cuarto Poder de Chiapas 2020).

Guardia Nacional y de los megaproyectos que afectan a esta geografía, como la agroindustria –incluida la plantación de palma de aceite–, la minería, la pesca industrial, hidroeléctricas y la construcción de un gaseoducto que conectará a Chiapas con el Istmo hasta llegar a Guatemala; todo ello, forma parte de los denominados "polos de desarrollo" para el Sur de México, proyectos que no se fraguan aislados sino que se conectarán con otros como el "Tren Maya" y el "Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec".

Otra característica que impacta en la vida cotidiana de los habitantes del Soconusco es la creciente contaminación del agua provocada por los agrotóxicos usados en los monocultivos de mango, plátano, papaya, etcétera, así como por la industria minera que contamina los suelos y los ríos provocando enfermedades como el cáncer.[4] Es así como la salud y la defensa del territorio se han convertido en ejes indispensables para el sostenimiento de la vida. Si bien la presencia de la minería es una de las principales causas de despojo y contaminación, la resistencia colectiva llevó a la población de los municipios de Acacoyagua y Escuintla a expulsar a dos empresas mineras en los años 2018 y 2017; a través de su organización en el Frente Popular en Defensa del Soconusco y en el Movimiento Social por la Tierra, hombres y mujeres lograron parar la extracción de titanio y la contaminación de sus ríos.

La construcción de una comunidad político-emocional en El Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental

Parte fundamental de lograr cerrar la explotación minera fue sostenido por mujeres de los municipios afectados, posterior a este importante logro, algunas de ellas consideraron oportuno defender la salud a través de las plantas medicinales; por ello, crearon un espacio para su conocimiento y rescate: "El Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental." Es necesario reconocer que las amenazas de muerte y la violencia del extractivismo fueron elementos que propiciaron que las mujeres buscaran espacios de organización más seguros. Posterior a la resistencia, la amenaza de la minería siguió latente, algunas de las mujeres que participaron en la movilización fueron amenazadas de muerte. Una estrategia para seguir organizadas y continuar difundiendo la importancia de resistir al extractivismo, fue la creación de un espacio donde pudieran compartir sus conocimientos sobre las plantas medicinales.[5]

---

4 Si bien no existen datos precisos que den cuenta de la relación entre los agrotóxicos, la explotación minera y el aumento de enfermedades como el cáncer en la región, la población se ha movilizado contra la minería. Así se ha manifestado: "Culpan a mineras por aumento de cáncer en Chiapas" (Mandujano 2016).

5 Este espacio ha cambiado de nombre varias veces y con la pandemia que sacudió al mundo en el año 2020, cerró sus puertas por un tiempo, en la actualidad cambió de

El Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental cuyo nombre real permanecerá en el anonimato, se convirtió en un espacio de encuentro alrededor de las plantas medicinales, la búsqueda de salud y el conocimiento en torno a diversas alternativas curativas para la población, principalmente de mujeres provenientes de los municipios de Escuintla, Villa Comatitlán, Acapetahua y Acacoyagua, algunas de ellas campesinas, comerciantes, parteras, sanadoras y amas de casa. Este interés por la salud obedece al crecimiento de una conciencia comunitaria sobre la relación que existe entre el territorio y el cuerpo, sobre todo a partir de la experiencia de contaminación causada por la minería en la región.

Cada sábado las mujeres se reunían para compartir conocimientos sobre plantas, partería y otros saberes. En ocasiones, contaban con invitados e invitadas que les compartían talleres o capacitación sobre algún tema de salud, uso de compostas, huertos, tinturas, jabones etc. Además, mantenían relación con algunos médicos del hospital de primer nivel de Tapachula para generar redes de acceso al hospital y dar seguimiento a los casos de salud en las comunidades más alejadas. En el centro comunitario también podían ocurrir reuniones con representantes de instituciones gubernamentales como la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP) o la Comisión Nacional del Agua (Conagua), sobre todo cuando había problemas de contaminación de ríos, desastres naturales, etc.

El centro comunitario contaba, además, con un huerto donde las mujeres plantaron diversas plantas medicinales de la región e incluso, provenientes de otras regiones como la cúrcuma. Muchas de las que participaban en las reuniones participaron también en la defensa del territorio cuando la minería llegó al Soconusco, pero las principales encargadas del espacio fueron dos lideresas, que además pertenecían al Movimiento Social por la Tierra, organización campesina de Chiapas que incluye a personas de todo el país.

Fue así que, por medio de la invitación de una de las lideresas que participó en la resistencia contra la minería y en el Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental, que llegué al Soconusco de Chiapas. A través de este centro, de las actividades que se llevaban a cabo en este espacio y de la relación que fui entablando con las mujeres, en especial con dos de ellas, construimos objetivos comunes en la investigación, uno de ellos fue retratar su participación, su labor en la defensa de la salud y del territorio. Otro de los objetivos fue reconocer las estrategias emocionales que les permitían organizarse y resistir.

ubicación y se ha centrado más en el trabajo con parteras y por ser un enlace con el Hospital de Primer Nivel de Tapachula que atiende enfermedades como el cáncer, el cual ha aumentado en los últimos años según los testimonios de la población.

La búsqueda de salud fue un elemento central para comprender su participación en el Centro Comunitario:

> Los índices de cáncer han aumentado principalmente en las mujeres, problemas de piel, y las epidemias que luego hay de dengue, generalmente es una zona donde hay muchas epidemias, entonces eso nos ha llevado a pensar que necesitamos tener nuestras alternativas de sanación. Recuperando la herbolaria, la medicina ancestral […] Lo que nosotros hemos podido observar es que no hay una verdadera atención a las mujeres que tienen cáncer de mama o cervicouterino, es decir, prolongan mucho las citas, hay muchos protocolos que a veces no se pueden cumplir, cuando la mujer llega hasta el 4to o 5to mes que le dan la cita, ya el cáncer ya avanzó, eso no puede ser posible que siga sucediendo. Segundo, las personas llegan a los hospitales y no hay medicamentos, o sea ni siquiera se puede atender bien la atención primaria, mucho menos que tengamos acceso a los hospitales de tercer nivel […] (Leonora. Soconusco, agosto de 2019).

Las estrategias implementadas por ellas son resultado de una necesidad urgente: la búsqueda de alternativas para sanar, una emergencia ante la precariedad que se establece sobre sus cuerpos y territorios contaminados por los agrotóxicos, la presencia de la minería y la insuficiencia de servicios sanitarios. Al mismo tiempo, la búsqueda de sanación en el contexto donde se desarrolló la investigación fue primordial para la consolidación del liderazgo de mujeres.

La búsqueda de salud también fue parte de lo que permitió la creación de una *comunidad político emocional* a través de la construcción del Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental. El encuentro al rededor del rescate y conocimiento de plantas medicinales se convirtió en un motor para la organización y resistencia, como lo menciona una de las lideresas al hablar de las plantas medicinales: "Las mujeres han confirmado con mayor fuerza que las plantas son las mejores aliadas, si no hay médico están las plantas, son nuestras guardianas, las mujeres dicen: 'No estábamos equivocadas, ¡Qué razón tenían las abuelas!'" (Leonora. Soconusco, junio de 2021). La noción de *comunidades emocionales* es una manera de pensar las conexiones entre lo emocional y lo político. El dolor compartido, es uno de sus componentes:

> El dolor individual compartido a otros es un punto de partida para la formación de comunidades emocionales. La circularidad que adquieren las emociones en escenarios y acciones compartidos, nos permite comprender que el dolor, la tristeza, la rabia y la indignación no pertenecen sólo a las víctimas, sino que circulan en acciones políticas concretas afectando a "otros" próximos. Aunque es clara la incapacidad

> de sentir la experiencia directa del dolor vivido, somos permeados por ésta por medio de los límites porosos de nuestros cuerpos y mentes (De Marinis y Macleod 2019: 14).

En este sentido, la noción de comunidades emocionales también hace referencia a la relación que puede construirse entre víctimas de la violencia y las(os) investigadoras(es). En el desarrollo de esta investigación intenté formar parte de esa comunidad emocional al construir objetivos comunes y al dotar de relevancia central a las emociones de las mujeres y su vínculo con la resistencia y lo político. De esta manera, en el libro *La resistencia de la sutileza. Mujeres y emociones contra el despojo* (Díaz 2023a) desarrollé la categoría de *sutileza* para describir su resistencia en este contexto de múltiples violencias.

La resistencia cobijada en los intereses y emociones de las mujeres sostuvo el trabajo por la salud comunitaria como una forma de enfrentar al despojo y de cuidar la vida ante el peligro de muerte. La *sutileza* cuenta con varias dimensiones: a) "La dimensión emocional": esta se compone de diversas emociones por parte de las mujeres como la alegría, la actitud de valentía, el amor al territorio y la empatía. En esta dimensión se encuentra también *el manejo emocional* que realizan para lograr participar en el ámbito público y en algunos casos, convertirse en lideresas. b) En la "dimensión *infrapolítica"* (Scott 2000), encontramos la resistencia, las estrategias y la práctica política desde las mujeres; esto incluye la creación y fortalecimiento de alianzas, la confrontación con la política tradicional masculina, el trabajo por la salud comunitaria y el cuidado del medioambiente y la capacidad de las mujeres para enfrentar el despojo y el clientelismo. c) Por otra parte, en la "dimensión de conocimientos y habilidades" encontramos ciertas capacidades y aptitudes en las mujeres, como la habilidad comunicativa para entablar el diálogo con otras personas y el conocimiento de la cultura emocional del Soconusco, entre otros elementos. Sin embargo, para este texto quiero resaltar la "dimensión espiritual de la *sutileza"*. En esta dimensión, el rescate de las plantas medicinales y el amor al territorio trataron de promover una conciencia comunitaria sobre la relación entre la protección de la tierra y la defensa de la salud y la vida. Elemental para comprender las acciones, deseos y anhelos de las mujeres en contextos donde la falta de acceso a la salud es parte de los agravios y violencias. La dimensión espiritual de la *sutileza* es también una manifestación de la *comunidad político emocional* construida por las mujeres.

En la dimensión espiritual de la *sutileza* caracterizada por el amor al territorio, en contraposición al desprecio por la vida, las plantas medicinales fueron primordiales. La dimensión espiritual de la *sutileza* se convirtió en una herramienta para fortalecerse en contextos de violencia y despojo cada vez más voraces. El deseo de fortalecer la salud física y emocional también fueron motivos que impulsaron a las mujeres a compartir con otras sus conocimientos sobre las plantas y la

posibilidad de experimentar el encuentro. Este compartir generaba placer, todo ello dio pie a la construcción de una *comunidad político emocional*.

Aún en contextos de violencia, la capacidad de generar redes de cuidado y resistir por medio del despliegue de la alegría y otras emociones, ha sido fundamental para las mujeres del Soconusco (Díaz 2023b). No obstante, el mantenimiento de los espacios de encuentro y organización enfrentan cotidianamente desafíos para resistir a las lógicas del clientelismo, el individualismo, la violencia del extractivismo y el crimen organizado.

Diagrama 1. La dimensión espiritual de la *sutileza*: comunidad político-emocional.

Fuente: Elaboración propia.

El *manejo emocional* como estrategia de resistencia

En el Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental el encuentro entre mujeres estuvo acompañado de diversas emociones, como el miedo a la represión por parte de los emisarios de las empresas mineras pero también, la alegría de estar juntas y de resistir ante el despojo. El *manejo emocional* que los pueblos llevan a cabo para resistir a la violencia del extractivismo es una herramienta

fundamental para lograr enfrentar colectivamente el miedo. El miedo a la represión fue una de las emociones centrales para comprender los obstáculos en el proceso organizativo pero también, en la implementación de estrategias para mantenerse con vida y defender el territorio.

> Los procesos de lucha y resistencia que emprenden los pueblos del Abya Yala no son fáciles ni sencillos. Requieren detonar, alimentar y potenciar procesos personales y colectivos que ayudan a vencer el miedo y a canalizar la impotencia, la rabia el dolor. El miedo es una de las emociones centrales que aparecen como previo a la lucha de los pueblos y es resultado directo de políticas de terror que tienen como finalidad disuadir, desempoderar y fragmentar a la comunidad (Jiménez 2020: 84).

Imagen 1. Altar a la madre tierra.

Fotografía: Carolina Díaz Iñigo (2019).

De acuerdo con Arlie Hochschild (1979), hacer *manejo emocional* puede ser una manera de enfrentar emociones incómodas, el manejo emocional se refiere al esfuerzo e intento de cambiar en grado o calidad una emoción; lo anterior independientemente del "éxito", o no, de este proceso. El manejo emocional es también una estrategia que puede ser empleada por los movimientos sociales y activismos de base, por ejemplo, para no perder la esperanza o evitar el agotamiento, se realizan reuniones o festejos conmemorativos y se celebran los

logros; para enfrentar el miedo a la represión se puede fortalecer el intercambio de experiencias para conocer cómo cuidarse, es decir, el manejo emocional puede ser utilizado como herramienta política de la acción colectiva (Gravante y Poma 2018). En resumen, el *manejo emocional* puede ser una expresión de la resistencia político-emocional. En el Soconusco fue parte de la organización en torno a la construcción del Centro Comunitario que permitió el conocimiento y difusión de las plantas medicinales como alternativa para sanar.

En los procesos de extractivismo ocurren afectaciones a nivel emocional que generan estrés, miedo e incertidumbre en la población afectada. En muchos casos las alteraciones emocionales pueden inmovilizar, o por el contrario, llevar a la acción y a la resistencia colectiva. En el caso que desarrollamos aquí, las amenazas de muerte y la presencia latente de la minería provocaron que algunas de las mujeres implementaran estrategias para participar en la defensa de la salud y del cuerpo, lo que se convirtió en una posibilidad para enfrentar la muerte y sobrevivir. Lo anterior, representó una manifestación del *manejo emocional* llevado a cabo por las mujeres que las impulsó a priorizar el cuidado y a implementar estrategias *sutiles* de resistencia.

Hacer investigación en contextos de extractivismo, desilusión y miedo

Uno de los momentos en que más incertidumbre y desilusión experimenté durante trabajo de campo fue cuando supe que la suegra de una de las mujeres con las que más cercanamente trabajé, tenía un *botanero*[6] donde mujeres migrantes –sobre todo centroamericanas– eran explotadas en el comercio sexual: aquella mujer les cobraba una cuota por estar en ese espacio donde se comerciaban no solo los cuerpos, sino también diversos tipos de mercancías. En este punto de la investigación experimenté una confusión que me llevó a considerar detener por completo mi estancia en el Soconusco, ¿qué tan seguro sería continuar en trabajo de campo? Posteriormente supe que la relación entre mi colaboradora y su suegra estaba rota, pero aun así me fue difícil continuar con la investigación. Hacer un trabajo de *introspección* (Ellis 1991) fue sumamente necesario para lograr continuar, hacer consciente las emociones incómodas que experimenté –miedo, incertidumbre, enojo y desilusión– fue parte del proceso mismo de la investigación y fundamental para comprender que la resistencia de las mujeres se circunscribía a circunstancias sumamente adversas. Quienes luchaban por la vida podían enfrentar incluso en sus propias redes familiares situaciones de peligro e inseguridad.

6 Así se les conoce a los bares donde trabajan las mujeres.

Por otro lado, mi trabajo cercano con lideresas amenazadas de muerte me llevó a experimentar muy de cerca el miedo a la represión pues a menudo percibía situaciones de peligro en el desarrollo de la investigación, como el día en que transitando los caminos, nos topamos con uno de los emisarios de la empresa minera que fue cerrada. Si yo experimentaba inseguridad, mis interlocutoras no podían "escapar" de esta situación. Estas experiencias me llevaron a resaltar aún más la valentía con la que lograban salir avante. Poner el cuerpo y los afectos en contextos de violencia como este, me impulsaron a desarrollar aún más la empatía por aquellas mujeres, sin que ello significara dejar de sentir ansiedad, incertidumbre y desilusión.

Las lógicas clientelares, la cooptación de líderes sociales, así como la convivencia con personas que ya estaban inmersas en las lógicas del crimen organizado, fueron parte de los retos que constantemente se presentaban en las dinámicas cotidianas, si bien se enaltecía un discurso que cuestionaba los principios del capitalismo, la corrupción y la delincuencia, en la práctica, no siempre se guardaba coherencia. Estos hechos que en un principio se me presentaron como "contradicciones", con el tiempo fueron mostrando que, en realidad, la resistencia y la organización de las mujeres se desplegaba en un panorama adverso, del cual era difícil salir sin afectarse. Esto dio pie a la necesidad de no romantizar la resistencia, sino de comprenderla en las lógicas más adversas, donde la violencia impone hasta dónde las personas pueden enfrentar la desigualdad. Aunque también la creatividad de las organizaciones de las mujeres propiciaron algunas alternativas.

Reconocer que fue inseguro realizar trabajo de campo y que hubo momentos de gran incertidumbre, me hicieron tomar distancia del terreno por un mes y priorizar el autocuidado, para entonces poder regresar de nuevo al Soconusco. Como investigadora y mujer en contextos de violencia, experimenté con mayor conciencia el *manejo emocional* del miedo, de la incertidumbre por las condiciones de inseguridad y la conflictividad que se fue presentando, producto de la desilusión de organizaciones campesinas ante la transición al gobierno de la denominada *Cuarta Transformación* y sus políticas para el campo pero también, como producto de la presencia del crimen organizado en las relaciones cotidianas y sus lógicas de violencia sobre los cuerpos y territorios. Para realizar *manejo emocional* de las emociones que fueron manifestándose en mí, fue necesario conversar con otras antropólogas, amigas, amigos y pareja, para así lograr atravesar el miedo y la desilusión presentada durante la investigación.

Como parte de este contexto, constantemente tuve que desarrollar la empatía para comprender que las "contradicciones" que se presentaban en terreno tenían que mirarse a la luz de la violencia estructural, en una lógica territorial donde los cuerpos se han ido construyendo como mercancías y en muchos casos, sobre todo para las y los migrantes, en cuerpos desechables. Tal y como me lo evidenció

la explotación que realizaba aquella mujer dueña del *botanero* que lejos de que su condición de género –mujer– la situara en la identidad de víctima, por el contrario, se presentó como victimaria.

La competencia por trabajos y la precariedad laboral en la frontera sur fueron otros elementos que circunscribían la resistencia de las mujeres: las necesidades materiales muchas veces provocaban dificultades para salir de las lógicas clientelares e individualistas, pero al mismo tiempo, no desistían en sus intentos por organizarse de una manera más autónoma. En virtud de ello, fue primordial considerar el impacto emocional y social que las amenazas de muerte –por parte de las empresas mineras– tuvieron para algunas de ellas, estas amenazas también dieron pie a la particularidad de su resistencia, cuyo principal objetivo fue mantenerse con vida.

Por otro lado, mi colaboración con las mujeres del Soconusco, posterior a la escritura y defensa de la tesis doctoral, se ha visto mermada por el aumento de las violencias en la región. Debido a estas circunstancias, he tenido que posponer mi regreso al terreno, las condiciones de inseguridad me han sido relatadas por algunas de las mujeres con las que continuo manteniendo contacto vía telefónica: "Tenemos que ser aún más sutiles en la defensa del territorio […] a un maestro de la Sierra lo desmembraron frente a su familia por oponerse a la minería […] no puedes decir nada, bajas la mirada y te muerdes la lengua […] (Entrevista vía telefónica con Leonora, 28 de noviembre del 2023).

Realizar trabajo de campo en contextos cada vez más violentos provoca que existan más retos para el establecimiento de alianzas estratégicas entre investigadoras(es) y los procesos que se acompañan. Estos elementos me llevaron a reconocer con mayor profundidad los múltiples desafíos en el establecimiento de una *antropología colaborativa*, ¿hasta dónde podemos acompañar como investigadoras-activistas?, ¿es posible escapar por completo de las lógicas extractivistas en la construcción de investigaciones académicas? Son preguntas que no aspiran a respuestas establecidas y acabadas, pero que por lo menos plantean la imperiosa necesidad de establecer constantes discusiones al interior de nuestra disciplina sobre ética e investigación en contextos de violencia. Lo que algunos autores han denominado *politización de la práctica etnográfica* (Agudo, Castro y Salazar 2019).

En este proceso, desmantelar lo que he denominado como *blanqueamiento de la antropología* (Díaz 2023a) es fundamental, pues se refiere a la manera en cómo se nos ha enseñado a sentir y por ende a construir conocimiento a las(os) investigadoras(es). Esto nos ha llevado en muchos casos, a buscar por sobre todo la objetividad sin reconocer la parcialidad del conocimiento o *conocimiento situado* (Haraway 1995) y a valorar por sobre todo el resultado de la investigación, menoscabando el proceso en el cual nos relacionamos con las personas con las

que trabajamos. Este blanqueamiento[7] es parte del racismo interiorizado a lo largo de los procesos disciplinarios y educativos, el cual ha significado blanquearnos para convertirnos en científicas sociales, pues mucho de lo que se construyó como verdad y conocimiento en las Ciencias Sociales partió principalmente de los estándares masculinos blancos, desde esos parámetros experienciales se construyó la objetividad.

Desmantelar *el blanqueamiento de la antropología* implica, además, cuestionar la dicotomía razón/emoción que impuso la colonialidad del saber, la cual se sustenta en la universalización de la razón, así como en el imperio de la ciencia y la técnica "como únicos discursos de verdad para poder hablar sobre el mundo y la vida" (Guerrero 2010: 8). Esta dicotomía razón/emoción hizo poco viable el despliegue de investigaciones comprometidas y encarnadas. Las dicotomías mente/cuerpo o razón/emoción obstaculizan el desarrollo de metodologías que apuesten por la creación de alianzas político-afectivas en las luchas por la vida. Pero también, desafortunadamente, es necesario reconocer que las circunstancias de violencia que experimentamos con mayor frecuencia en trabajo de campo se han convertido en limitantes para el desarrollo de estas metodologías.

El dolor que sientes es tuyo: el cuerpo y las emociones en escena

En un espacio ritual de sanación colectiva, nos encontrábamos varias mujeres que colaboran en el Centro Comunitario de Cultura y Cuidado Ambiental. Quiero centrarme en una experiencia que se suscitó en una de las dinámicas guiada por "La hermana Luz",[8] en ella, las mujeres comenzaron a hablar sobre sus heridas emocionales, varias habían experimentado diversos tipos de violencia y en sus relatos comenzaron a llorar. La sanadora se dirigió a cada una de las que estaban ahí, al tocar algunas partes de sus cuerpos –mandíbula, espalda o estómago– cuando las mujeres se encontraban recostadas en el piso, lograban expresar y soltar los dolores que las aquejaban, el llanto agudo e incluso los gritos fueron parte del proceso:

> Al presenciar estas manifestaciones de dolor, comencé a sentir como si algo en mi interior se desgarrara, una opresión en el pecho y la espalda, mis ojos se llenaron de lágrimas, sentí mucha tristeza. Me conmovió

7 El concepto de blanquitud se refiere al surgimiento de una identidad que es parte del ethos capitalista de la modernidad. Esta va más allá de la blancura del fenotipo, se basa en comportamientos, actitudes y expresiones que están asociadas a la cuestión de clase y a un racismo interiorizado (Echeverría 2016).

8 Mujer mam, originaria de Comitán, municipio que se encuentra aproximadamente a 5 horas de la costa del Soconusco. Esta sanadora ha realizado un trabajo importante por el rescate de la espiritualidad maya mam, en el estado de Chiapas.

> profundamente el sufrimiento de estas mujeres; sin embargo, Luz me miró a los ojos y me dijo: "El dolor que sientes es tuyo". Me hizo comprender que, si bien me dolía el malestar de aquellas mujeres, yo también había experimentado la aflicción por "ser mujer" en una sociedad patriarcal. "¿Quieres participar?", me preguntó Luz. Por un momento dudé, finalmente accedí. Me puse en el suelo, percibí que cuando Luz tocaba la mandíbula lo hacía con mucha fuerza, sentí un dolor intenso y grité, también lloré, me dejé llevar. Luz me decía al oído que tenía que sanar mis heridas "para poder volar". Que si bien me habían "roto las alas" tenía que confiar en mi valentía para salir adelante. Estas palabras calaron hondo en mí, recordé algunas de las dificultades que las investigadoras y activistas enfrentamos cotidianamente en contextos cada vez más violentos; los diversos miedos que he encarado en mi caminar como antropóloga y como mujer; y las veces que la valentía me sacó adelante. Al mismo tiempo, rememoré algunas de las heridas emocionales que se originaron en mi infancia y la tristeza que me ocasionaron en la juventud. Posteriormente, Luz me dijo que me pusiera en posición fetal, algunas de las mujeres me acariciaron suavemente con las yemas de los dedos mientras Luz me daba un poco de miel en la boca y me decía: "Todo lo amargo, todo el dolor, finalmente se convierte en miel". Me quedé en el piso hasta que pude incorporarme nuevamente (Díaz 2023a: 232-233).

Aquella experiencia corporal y emocional me hizo ser aún más consciente de la *antropología encarnada* y de las emociones como factores clave en la construcción de conocimiento. El dolor que sentimos quienes estuvimos presentes en la ceremonia, de alguna manera nos hermanó e hizo viable la construcción de una *comunidad político emocional*. Esta experiencia dio pie al despliegue de la empatía, la empatía juega un papel fundamental en la construcción de relaciones políticas pues nos permite generar vínculos más profundos y significativos con quienes nos relacionamos. La empatía permite, además, el encuentro y el diálogo aun en contextos donde la violencia es parte de la descomposición del tejido social.

Un método para hacer evidente la *práctica etnográfica encarnada* es la memoria corporal (Ruiz y García 2019) evocar los momentos, contextos y situaciones en las que nuestro cuerpo fue más evidente, o hemos sido más conscientes sobre él, en el proceso de investigación o durante trabajo de campo. El hecho de haber puesto mi cuerpo en el ritual, de ser observada por las mujeres con las que trabajé en el Soconusco y experimentar un poco de vergüenza al mostrarme vulnerable, así como llorar y gritar en el ritual de sanación hizo que se derribara una barrera existente entre ellas y la antropóloga. Yo, ya no sólo era una espectadora, me convertí ante sus ojos, en una mujer que experimentaba también sus propias dolencias.

Sin negar las desigualdades que atravesaban nuestros cuerpos y las diferentes opresiones que les aquejaban, en este espacio ceremonial y de sanación logramos compartir algunos dolores por el hecho de ser mujeres, esto hizo que se generara un vínculo más cercano y de confianza entre ellas y yo. Pero, sobre todo, en este y otros momentos donde el cuerpo fue central, comprendí que muchas de las violencias que experimentaban no sólo se encontraban en el ámbito de lo familiar, sino que la violencia estructural y el extractivismo en su fase militarizada, eran centrales para comprender sus agravios y dolores. Existía así, una relación entre la violencia sobre sus cuerpos y la violencia sobre su territorio.

Reflexiones finales

En investigaciones previas (Díaz 2017) me interesé por el estudio de las violencias que experimentaban mujeres de pueblos originarios en las instituciones de justicia del Estado, así como las violencias que emergían en el ámbito familiar; sin embargo, en esta ocasión, el contexto y las mujeres me revelaron la necesidad de mirar la violencia producida por el extractivismo, la contaminación de las tierras y los ríos, así como la falta de acceso a la salud. Si bien la violencia en el ámbito familiar también estaba presente, la capacidad de resistencia que mostraron mis interlocutoras fue una fructífera lección que cuestionó mis preconcepciones sobre su situación.

Este aprendizaje fue parte del proceso introspectivo realizado durante trabajo de campo pero también en el proceso de escritura. Durante mi estancia en el Soconusco las preguntas y objetivos de investigación se fueron transformando debido a la relación y diálogo que construimos. Una interpelación hecha por ellas me indicó su percepción sobre su agencia y resistencia: "Caro, ¿ahora sí vas a hacer tu tesis sobre las mujeres sumisas de la Costa?" En este comentario y otras experiencias en la investigación, me dejaron clara su agencia en la vida cotidiana y su cuestionamiento a la representación de víctimas pasivas ante las violencias que las rodean (Díaz 2023b: 171). Pero, sobre todo, en este nuevo escenario las mujeres me mostraron la relevancia de las emociones para comprender sus prácticas de resistencia, sus relaciones cotidianas y la construcción de comunidades político-emocionales y liderazgos femeninos. Sin embargo, a pesar de la resistencia y organización de las mujeres, la falta de acceso a la salud, los índices de enfermedades como el cáncer, la amenaza latente de la minería y la presencia del crimen organizado son elementos que continúan circunscribiendo las posibilidades de resistencia por parte de las mujeres y sus comunidades.

En este escenario, la práctica etnográfica encarnada fue fundamental para el ejercicio que me llevó a cuestionar mis propios preceptos y a considerar las violencias que aquejaban a las mujeres. Al mismo tiempo, sin la empatía –de ellas

y mía– no se hubiese construido una relación de confianza, intercambio y diálogo que nos permitió crear objetivos comunes en el desarrollo de la investigación aún en contextos de violencia y extractivismo.

Referencias bibliográficas

Agudo, Alejandro, Castro, Yerko y Salazar, Sergio. 2019. "Introducción: antropología en contextos de violencias. Dilemas y salidas." En: Yerko Castro (coord.), *Antropología de la violencia. Miradas etnográficas y posicionamientos críticos*. pp. 9-53. México: BUAP.

Álvarez, Soledad. 2016. *Frontera sur chiapaneca. El muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*. México: IBERO-CIESASl.

Bérnard, Silvia. 2019. *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. México: Ediciones de la Universidad de Aguascalientes-Colsan.

Camacho, Jairo. 20 de septiembre del 2019. Ejecutan de tres balazos a joven en Acacoyagua. *Expreso Chiapas*. https://expresochiapas.com/noticias/2019/09/ejecutan-de-tres-balazos-a-joven-en-acacoyagua/

Comisión Nacional de los Derechos Humanos. 2019. *Diagnóstico sobre la Situación de Trata de Personas en México, 2019*. México: CNDH.

Cuarto poder de Chiapas. 22 de julio del 2020. Acribillan a balazos a joven frente a su casa. *Cuarto poder de Chiapas*. https://www.cuartopoder.mx/reporte/acribillan-a-balazos-a-joven-frente-a-su-casa/332386

De Marinis, Natalia y Macleod, Morna. 2019. "Introducción". En: Morna Macleod y Natalia De Marinis (eds.), *Comunidades emocionales: resistiendo a las violencias en América Latina*. pp. 9-32. Bogotá: INCAH-UAM.

Diario del sur. 4 de diciembre del 2018. Ejecutan a menor en Acacoyagua. *Diario del sur*. https://www.diariodelsur.com.mx/policiaca/ejecutan-a-menor-en-acacoyagua-2755556.html

Díaz, Carolina. 2023a. *La sutileza de la resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la frontera sur de Chiapas*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

_____._2023b. "Alegría y resistencia de las mujeres en la región del Soconusco de Chiapas". En: Tommaso Gravante y Alice Poma (coords.), *Emociones y Activismos de Base,* México: UNAM.

_____. 2017. Género y justicia entre las mujeres nahuas de Rafael Delgado, Veracruz. *Boletín de Antropología Americana*. (3): 97-126.

Echeverría, Bolivar. 2016. *Modernidad y blanquitud*. Ciudad de México: Era.

Ellis, Carolyn. 1991. Sociological Introspection and Emotional Experience. *Symbolic Interaction* (1): 23-50.

Esteban, Mari Luz. 2004. Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*. (12): 1-21.

Flores, Juan. 2010. Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*. (14): 11-23.

García, Amílcar. 16 de junio del 2019. Asesinan a balazos a mujer catequista. *El heraldo de Chiapas*. https://www.elheraldodechiapas.com.mx/policiaca/asesinan-a-balazos-a-mujer-catequista-dentro-de-una-iglesia-3773586.html

Gravante, Tommaso y Poma, Alicia. 2018. Manejo emocional y acción colectiva: las emociones en la arena de la lucha política. *Estudios sociológicos*. (108): 595-617.

Gudynas, Eduardo. 2013. Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales. *Centro Latinoamericano de Ecología Social* (18): 1-18.

Guerrero, Patricio. 2010. *Corazonar* el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle14. Revista de investigación en el campo del arte*. 4(5): 80-94.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. España: Cátedra.

Harvey, David. 2005. *El "nuevo" imperialismo: Acumulación por desposesión*. Buenos Aires: CLACSO.

Hochschild, Arlie. 1979. Emotion work, feeling rules, and social structure. *American Journal of Sociology*. (85): 551-575.

Jiménez, Elsa. 2020. Disputa por los cuerpos territorios en Abya Yala: De zonas de sacrificio a espacios de sanación. *GEOPAUTA*. 4(4): 68-92.

Jimeno, Myriam. 2010. Emocoes e política: A vitima e a construcao de comunidades emocionais. *Revista Man*. 16(1): 99-121.

Le Breton, David. 2009. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Leyva, Xochitl. 2015. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórica-política." En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. pp. 199-222. Buenos Aires: Editorial Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

Maldonado, Juliana. 2016. "Relaciones entre trata de personas y trabajo sexual en la frontera México (Chiapas)-Guatemala: Distinciones para su análisis." Tesis de maestría. Antropología Social. CIESAS. Ciudad de México.

Mandujano, Isaín. 11 de octubre del 2016. Culpan a mineras por aumento en casos con cáncer en Chiapas. *Proceso*. https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2016/10/11/culpan-mineras-por-aumento-en-casos-de-cancer-en-chiapas-172064.html

Mendoza, Breny. 2014. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano." En: Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología*

y apuestas decoloniales en Abya Yala. pp.91-104. Colombia: Universidad del Cauca.

Mora, Mariana. 2015. "Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimiento en una investigación dialógica de compromiso social." En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. pp. 247-272. Buenos Aires: Editorial la Casa del Mago-Cooperativa Editorial Retos-CLACSO.

Ogaz Torres, Carlos (ed.). 2023. *Chiapas un desastre. Entre la violencia criminal y la complicidad del Estado*. Chiapas: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas-Frayba-Bizkaia-CCOO.

Rostagnol, Susana. 2019. La relación etnográfica en el campo y en el escritorio. *Disparidades*. 74(1): 1-6.

Ruiz, Marisa y García, Dau. 2019. Epistemic-corporeal workshops: putting strong reflexivity into practice. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*. 2(1): 42-58.

Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.

Segato, Rita. 2013. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

Speed, Shannon. 2015. "Forjando el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida". En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas Otras de Conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo II. pp. 273-298. Buenos Aires: Editorial la Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

La restitución y la antropología de la infancia: una ética y práctica política[1]

Valentina Glockner Fagetti

Introducción

La cuestión de la restitución es un asunto central en la antropología contemporánea. Siendo una disciplina radicalmente transformada en su intento de distanciarse de su origen colonial, con la restitución, la antropología encuentra la oportunidad de debatir y autocriticarse para construir nuevas posibilidades de recolección de datos, interaprendizaje e investigación. Para la antropología de la infancia, estas cuestiones son aún más importantes ya que se trata de relaciones y contextos de investigación con desigualdades de poder intrínsecas entre investigadorxs adultxs e interlocutorxs que son niñxs o adolescentes, menores de edad usualmente "minorizadxs". Este trabajo no pretende ofrecer una serie de herramientas o métodos que puedan aplicarse de manera general al proceso de restitución; más bien, busca compartir lo que Michael Lambek (2015) denomina el resultado acumulativo de una serie de experiencias y exploraciones autocríticas que no pretenden ser respuestas, sino líneas de indagación.

La restitución como práctica de retorno

Definida etimológicamente como "el acto de devolver", la restitución puede considerarse reciprocidad, desde el punto de vista de la investigación antropológica

1 Esta es una versión traducida del inglés al español del texto: "Restitution and the Anthropology of Childhood: An Ethical and Political Practice" escrito por Valentina Glockner Fagetti para el libro *La restitution ethnographique à l'épreuve des enfants*, coeditado por In Élodie Razy, Charles-Édouard de Suremain y Neyra Patricia Alvardo Solis. Universitaires de Liège Presses (2022). La traducción del inglés al español fue realizada por Soledad Álvarez Velasco, Universidad de Illinois, Chicago.

y de las Ciencias Sociales. Reciprocidad con las personas y las comunidades con las que trabajamos o, como en el caso que nos ocupa, con lxs niñxs que participan en nuestro trabajo y lo hacen posible. Esta acepción es probablemente la más común, la más asumida y extendida entre lxs antropólogxs, ya que nuestro trabajo implica y depende de nuestro conocimiento y compromiso, incluso de nuestra intromisión en la vida de otras personas. Me refiero a las múltiples acciones a través de las cuales lxs investigadorxs devolvemos o correspondemos a las personas y comunidades con las que trabajamos, con algo que, derivado de nuestra presencia, les pudiera resultar beneficioso. Intentamos devolver un poco de lo que su confianza, sus conocimientos, experiencias, colaboración y generosidad significan para nuestro trabajo. O, mejor dicho, en mi perspectiva, de lo que depende nuestro trabajo. A menudo intentamos corresponder y devolver a través de una serie de acciones e intenciones, poniendo nuestros recursos materiales y simbólicos, nuestros conocimientos, experiencia y relaciones sociales al servicio de estas personas y comunidades.

En mi experiencia, esto ha incluido varias acciones como ayudar con trámites gubernamentales y resolver todo tipo de dificultades burocráticas, mediar con actores públicos y privados, incurrir en gastos y préstamos de dinero, ayudar con la búsqueda de empleo y sostener un compromiso a través de relaciones de padrinazgo y madrinazgo que demandan recursos sociales, económicos y simbólicos, apoyo económico y logístico para la escolarización de niñxs de familias con las que he construido fuertes relaciones por más de una década. Se trata de una forma de reciprocidad que muchas veces toma la forma de *trueque*, en el sentido de que lo que se da y lo que se recibe no es de la misma naturaleza, sino que pretende establecer un cierto equilibrio y reciprocidad. La cuestión es si lo que se *dona* o recibe beneficiará de la misma manera a ambas partes y a qué objetivos futuros contribuiría. No obstante, suele ser la forma predominante de restitución y, durante mucho tiempo, se aceptó generalmente que las comunidades y las personas con las que trabajaban lxs antropólogxs recibían únicamente los beneficios económicos, simbólicos y de agradecimiento derivados de nuestra presencia.

Esta forma de restitución ha sido criticada y cuestionada. En primer lugar, por las personas y comunidades con las que trabajamos, que ya no están convencidas de que nuestra sola presencia y la serie de contactos, conocimientos, recursos e intercambios derivados de ella sean tan valiosos y útiles (Tuhiwai 1999). Y, en segundo lugar, por quienes buscan politizar la experiencia etnográfica y el trabajo de investigación para construir nuevas formas de producir conocimiento y colaboraciones de investigación a través de relaciones más horizontales, más conscientes y responsables con las dinámicas y desigualdades de raza, clase, género y origen étnico o nacional, por mencionar algunas. El reconocimiento de las sabidurías locales y sus matrices

interpretativas, el acervo cultural y teórico de las comunidades, así como la participación de comunidades o personas que antes eran concebidas sólo como "objetos de estudio" en la planificación, desarrollo y gestión de proyectos de investigación son temas fundamentales que han sido abordados por las nuevas generaciones de *antropólogxs* (Leyva *et al.* 2015, Mejía 2014).

Si bien este tipo de reciprocidad o *trueque* puede ser considerada como un acto inseparable y tal vez indispensable del "estar ahí", en la tierra, entre la comunidad, en el contexto de estudio, no puede ser considerada como la realización del compromiso antropológico con la restitución. Menos aún, si entendemos la restitución como un componente central de una antropología preocupada por hacer visibles las relaciones de poder e inequidad que también juegan un papel en la investigación y la producción de conocimiento y por construir nuevas posibilidades de transformación social. La cuestión de la restitución debe ser entonces una profunda reexaminación no sólo de cómo devolvemos o reciprocamos a aquellos que hacen posible nuestro trabajo, sino también del papel que sus conocimientos, experiencias y subjetividades tienen en la forma en que construimos el conocimiento antropológico. En otras palabras, la restitución debe ser también una pregunta sobre nuevas posibilidades colaborativas y nuevas epistemologías para construir investigaciones que reconozcan el papel de los saberes y experiencias de aquellos con quienes trabajamos como conocimiento teórico con un valor intrínseco (Castro 2017, Magazine 2015).

Desde esta línea reflexiva, se plantea la cuestión de qué otros conceptos son necesarios discutir bajo la restitución para reconocer su importancia en la práctica de la antropología y la investigación social. Es importante poder cuestionarla, politizar sus usos y significados en la antropología del pasado y en la contemporánea. La restitución se convierte entonces en una forma de contrarrestar la *violencia epistémica* o las diversas formas en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento de los "otros". Un ejemplo es negar su manejo epistémico, explotando el conocimiento de los "otros" o reduciéndolo al nivel empírico (Pérez 2019).

La restitución puede llevar a cuestionar si lo que hacen lxs antropólogxs es en ocasiones una actividad "extractiva" o una práctica que rastrea, encuentra y extrae datos e información de las personas y comunidades con un propósito o una agenda que a veces son elaborados y responden a intereses sociales, económicos y políticos externos a lxs participantes y que, por lo tanto, no presentan casi ningún beneficio para ellxs. Este no es un tema nuevo y requiere de una discusión permanente, como lo demuestran Legarreta (2017) y Legarreta, Letona y Hernández Trejo (2016) sobre cómo la antropología, junto con la institucionalización del conocimiento científico y el pensamiento occidental-centrista, ha servido y sirve como herramienta para reproducir y perpetuar formas específicas de despojo,

dominación y opresión a través de lo que se denomina un "extractivismo epistémico o cognitivo". Gracias a nuestros interlocutores, como antropólogxs aprehendemos conocimientos, experiencias, saberes, prácticas y relaciones sociales que luego llevamos a otros contextos y muchas veces los utilizamos en situaciones ajenas o que no responden a las necesidades de quienes construyeron dichos acervos de conocimiento; este es precisamente uno de los puntos que deben ser analizados en las discusiones sobre la restitución.

La restitución también podría concebirse de tal manera que sugiera que la sabiduría y el conocimiento son estáticos, cuya materialización o expresión puede interpretarse objetivamente –como lo hacen las prácticas museográficas heredadas del colonialismo– y que dicha interpretación es un proceso de construcción real. Una consecuencia de tal concepción es creer que basta con devolver parte del conocimiento que se ha compartido con lxs antropólogxs a través de publicaciones académicas, por ejemplo, para saldar la deuda u obligación que se ha generado por "estar allí" y haber sido testigo de las realidades documentadas y que se intentan explicar.

Desde esa concepción cabría preguntarnos si el mero acto de devolver el trabajo producido es suficiente cuando nuestra presencia e intervención también es capaz de perturbar, causar daño o detonar dinámicas adversas. Como si ese acto de devolución pudiese "volver una cosa al estado que antes tenía", que es otra de las definiciones del término restitución en español, además de la de "devolver algo" (Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española 2023). Este es un punto que considero crítico, sobre todo en aquellos casos en los que, cuando se termina o se publica el proyecto de investigación, lo último que queremos es que la situación no cambie, porque ello implica la continuidad de las relaciones de dominación y desigualdad. Si esperamos conseguir algo, más allá de la palabra escrita, a veces con pocos recursos, es precisamente que nuestra investigación contribuya a cambiar el estado de las cosas.

¿Cómo podemos practicar la restitución más allá de estas limitaciones y contradicciones? ¿Cómo construir un proyecto de investigación en el que el acto de restitución vaya más allá de devolver o restaurar? Creo que hay más de una respuesta. No considero que un método específico o un solo procedimiento sea la respuesta, sino que debe ser a través de la autocrítica y la autorreflexión. Una forma interesante de analizar esto es pensar en los resultados de nuestro trabajo no como productos acabados, sino como partes de un proceso. Significa pensar en la "restitución" de esos beneficios o resultados, no como un proceso unilineal y jerárquico, en el que recibimos en primer lugar y luego devolvemos en segundo lugar para que otro reciba algo a cambio, esperando así equilibrar la relación establecida. Esto también nos lleva a cuestionar la idea de que una devolución o restitución produciría un "equilibrio", una equivalencia o permitiría

un intercambio equitativo. Me pregunto cuántas veces lxs investigadorxs hemos "devuelto" los resultados de nuestro trabajo académico suponiendo que con ello basta para saldar nuestra deuda o corresponder a lo que se nos ha dado. Aunque devolver los resultados de nuestra investigación es un paso fundamental en el trabajo disciplinar y académico, pensar que esto agota el significado y la relevancia de la restitución podría desviar nuestra atención de otras relaciones y procesos de gran relevancia.

Considero que la "restitución" de los resultados de nuestra investigación no debe ser un acto destinado a saldar una deuda o un intento de equilibrar una relación de intercambio. Las cosas no pueden devolverse en su estado original, ni la investigación es una deuda adquirida, sino un compromiso. En cualquier caso, la restitución debe considerarse parte del mismo proceso de investigación. Por lo tanto, es necesario considerar que ni la restitución ni la devolución de nuestro trabajo contrarrestan o eliminan las desigualdades y las relaciones de poder que inevitablemente surgen y atraviesan cualquier proceso de investigación.

Por otra parte, el acto de restitución puede tornarse estéril si se realiza como un intento de restablecer un estado de cosas anterior o de compartir con la comunidad los resultados de la investigación, como si las personas con las que trabajamos no hubieran tenido un papel central en la construcción de este trabajo, no supieran más que nosotrxs mismxs o no tuvieran sus propias interpretaciones; como si el trabajo que se "devuelve" no fuera más que una construcción, a menudo individual más que colectiva, como si nuestra presencia no hubiera suscitado nuevas preguntas y provocado tensiones, muchas veces incluso, transformado y generado nuevas dinámicas y preguntas en las comunidades y personas con las que trabajamos. La restitución debe ser pensada sobre todo como un acto político capaz de cuestionar y, al mismo tiempo, hacernos reflexionar sobre nuestra responsabilidad en términos de las diferentes dinámicas de poder, las posibilidades y los compromisos que abre la construcción colectiva del conocimiento o los efectos e implicaciones de las formas de construir la investigación que tienden a individualizar el conocimiento y su producción.

Esto haría de la restitución un proceso que revelaría las tensiones y las contradicciones de nuestro trabajo, este aspecto podría comenzar con un análisis profundo de nuestras acciones y sus efectos en las personas y comunidades con las que trabajamos. Las relaciones de poder que implica y construye cualquier proceso de investigación no pueden eliminarse, pero sin duda debemos reconocerlas, reflexionar sobre ellas y responsabilizarnos de sus efectos. El proceso de investigación debe considerar esencial revelar estas cuestiones, reconocerlas y debatirlas.

Todo esto se vuelve aún más relevante cuando trabajamos con niñxs. Es fundamental pensar en la restitución como parte de un ejercicio para cuestionar

y situar nuestra investigación y a nosotrxs mismxs en los términos y realidades de aquellos con quienes trabajamos. Si restituir es devolver algo, pero también compensar de alguna manera a quienes participan, construyen y hacen posible nuestro trabajo, entonces la investigación antropológica debe ser capaz de reconocer, comprender e incorporar, desde un inicio, las múltiples voces, intereses, epistemologías y experiencias de lxs niñxs con quienes trabajamos. No basta con que nuestro trabajo revele la importancia de comprender el mundo con y desde las perspectivas y experiencias de lxs niñxs, sino contribuir para que a partir de ellas se materialicen otras formas de concebir la investigación y la antropología. Imagino esto como la búsqueda de crear y recrear no sólo espacios de diálogo, investigación y aprendizaje mutuo con lxs niñxs, sino también espacios de co-construcción de otros mundos posibles como compromisos que superen la producción de conocimiento.

Un aspecto clave en un proceso de restitución que intente ir más allá de la mera restitución de resultados es que su objetivo político central –el reconocimiento del conocimiento de lxs niñxs– se convierta en un componente de nuestra investigación y trabajo académico y no en un simple complemento o paso final en el desarrollo de la investigación. En gran medida, esto significa reconocer que el ámbito académico y sus objetivos, por fundamentales y necesarios que sean, no pueden ser los que determinen el propósito, la utilidad o el alcance de nuestro trabajo. El proceso de devolver implica abrirnos a la posibilidad de ser cuestionados por nuestro propio trabajo y sus dinámicas de producción disciplinar y construcción de conocimiento. Es la posibilidad de que nos abramos a una perspectiva crítica y a la construcción de nuevas epistemologías, heurísticas y políticas para investigar y establecer relaciones de cooperación y reciprocidad con quienes trabajamos, en este caso lxs niñxs. Algunas dinámicas de producción académica construyen formas de percibir y trabajar que a veces nos alejan sistemáticamente de lxs otrxs, nos impiden involucrarnos y ser parte de lo que hacemos, de las realidades que investigamos. Estas dinámicas nos involucran claramente como investigadores, pero al mismo tiempo muchas veces nos impiden comprometernos como actores políticos y partícipes de las realidades que estudiamos.

La cuestión de la restitución, de cómo y qué debe ser devuelto, repuesto o correspondido, puede ser un proceso para reflexionar sobre cómo nos comprometemos con las realidades que pretendemos investigar. Por ejemplo, es necesario reflexionar sobre hasta qué punto las dinámicas de producción académica limitan o agotan nuestra capacidad de imaginar otras posibilidades de construcción del conocimiento e incluso nuestra capacidad de imaginar y construir otras formas en que los frutos de nuestras investigaciones puedan ser materializados, compartidos, abiertos al diálogo, a la colaboración y al reconocimiento de los saberes y experiencias de otros. En este sentido, cabe preguntarse por el impacto del hecho de que muchas veces aquellxs sobre lxs que escribimos no son ni

siquiera aquellxs para quienes escribimos. Esto es particularmente cierto en el caso de quienes hacemos antropología de la infancia, lo cual abre una discusión relevante sobre las distancias entre quienes nos ayudan a producir conocimiento y aquellxs a quienes va dirigido el conocimiento que producimos (Jacquez *et al*. 2013).

Así, surgen nuevas preguntas: ¿qué otras plataformas, medios y posibilidades de compartir los resultados de nuestro trabajo de investigación podemos utilizar para ponerlos a disposición de lxs niñxs y las comunidades con las que trabajamos o de la sociedad en general? ¿Cómo podemos construir un proceso de restitución que incluya a lxs niñxs y lxs convierta en el grupo objetivo?

De la restitución al compromiso

Una posible respuesta a estas cuestiones es la viabilidad de transformar radicalmente el significado de lo que ética y políticamente implica "restituir" o "devolver" en antropología, medios de comunicación y Ciencias Sociales en general. Siguiendo las ideas de la filósofa catalana Marina Garcés (2011), estos pueden tener significados totalmente diferentes según pensemos en el vínculo final entre lo que hacemos y quienes lo hacen posible como un "retorno" o una "restitución" o si pensamos en la investigación y el trabajo antropológico como una forma de "estar comprometidxs" con las realidades que estudiamos. Este cambio de términos, aparentemente sencillo, supone en realidad una transformación trascendental, ya que implica que la relación con las personas y comunidades con las que trabajamos no termina con la publicación del material, el fin del proyecto o la comunicación de sus resultados. Por el contrario, utiliza estos elementos o procedimientos para dar continuidad a una relación de colaboración guiada no sólo por el interés de producir conocimiento, sino también por la necesidad de construir nuevas posibilidades epistémicas para la co-construcción del pensamiento social entre académicos y niñxs, o entre investigadores y las personas y comunidades que hacen posible nuestro trabajo. También está guiada por la necesidad de colaborar en la construcción de nuevos escenarios y nuevas posibilidades emancipatorias para las comunidades y las personas con las que trabajamos, especialmente lxs niñxs.

Pensar la investigación y la antropología en general como formas de comprometernos, como propone Garcés (2011), nos hace capaces de construir otras formas de investigación que nos permitan "entrar en escena", es decir, interrumpir lo ya instituido para "dejarnos afectar", "romper nuestras barreras de inmunidad y neutralización". Según Garcés, significa "dejar de hacer del mundo un campo diferenciado de intereses y transformarlo en un campo de batalla en el que nosotros mismos, nuestra identidad y nuestra zona de confort son los primeros afectados" (2011). En otras palabras, pensar nuestro trabajo como "compromiso" implica construir una investigación socialmente implicada, con fines emancipatorios y de

justicia social, que busque siempre reconocer la colaboración de aquellos con quienes trabajamos e involucrarlos en todos los procesos posibles. Esto requiere considerar la investigación como la creación de conocimiento que responde dialogada y solidariamente a las necesidades, ideales y anhelos de las personas y las comunidades con las que trabajamos. Es necesario aceptar que la producción de conocimiento es un proceso de diálogo y negociación de saberes (Alonso *et al*. 2015). Por lo tanto, pasar *de la restitución al compromiso* requiere cuestionar y transformar radicalmente las relaciones investigadorx-investigadx e investigación-producto, en dos niveles fundamentales. El primero consiste en dejar de considerar el proceso de restitución como una mera proyección de nuestros intereses o una mera comunicación de nuestras ideas y conclusiones a las personas y las comunidades con las que trabajamos o a otrxs. El segundo se refiere a posibilitar la construcción de otras alternativas colaborativas y participativas que permitan a lxs niñxs y sus comunidades involucrarse en los procesos de diseño y desarrollo de la investigación, así como en los objetivos y las estrategias a implementar para su "restitución" al público.

Es ciertamente complejo e inclusivo plantear la investigación como un proceso comprometido, más de lo que la palabra "restitución" en sí misma implica. La investigación comprometida implica romper las jerarquías de saber/poder del conocimiento científico y cuestionar el pensamiento colonial, reconociendo que existen sistemas de conocimiento más allá de las fronteras disciplinares occidentales y modernas, como afirma Walter Mignolo (2015). Tenemos que entender que aquellxs que pensamos que "necesitan ser investigadxs" o a quienes nuestra investigación puede ayudar, en realidad, poseen el conocimiento, las habilidades y a veces incluso las condiciones para llevar a cabo su propia investigación y análisis (Mignolo 2015). En cualquier caso, nuestros procesos de investigación y producción de conocimiento no pueden ignorar, excluir o funcionar sin todos esos conocimientos y experiencias. Por lo tanto, podemos contribuir y acompañar estos procesos, como propone Mignolo (2015) "desde el privilegio epistémico", es decir, desde el conocimiento, las herramientas, la información, el acceso a diferentes recursos y formación que hemos adquirido a través del conocimiento disciplinario y científico y de este modo dar visibilidad a las agencias y las agendas de aquellxs cuyos conocimientos han sido históricamente infravalorados, subyugados y silenciados.

Al considerar a la antropología y la investigación social como compromiso, estamos invitadxs a descentrarnos de nuestros propios procesos de pensamiento e investigación, a buscar otras posibilidades epistemológicas, expositivas y asertivas para construir nuevas rupturas con lo establecido por nuestras disciplinas, la ciencia y el conocimiento experto, a vislumbrar nuevas alternativas emancipatorias donde lxs niñxs, con sus sistemas de conocimiento, subjetividades, miradas y procesos de pensamiento invadan e interrumpan el flujo del pensamiento académico,

adulto, experto, moderno y colonial, para ser reconocidos como participantes, como productores significativos, como protagonistas de sus propios procesos (Castillo 2019) y no como meros sujetos de estudio o simples participantes de la investigación.

La restitución y el compromiso son procesos radicalmente distintos: el compromiso se considera un proceso no jerárquico. Esto es diferente de lo que ocurre cuando lxs investigadores registran experiencias, aprendizajes, conocimientos, teorías o interpretaciones de aquellxs con quienes trabajan –sus informantes o sus comunidades de estudio– y vuelven más tarde para devolver productos (publicaciones) que pretenden haber convertido el conocimiento "nativo" en un conjunto de conocimientos supuestamente más sistematizados o legítimos. Considerar la investigación desde el compromiso podría ser el punto de partida para cualquier propósito de reciprocidad o restitución que quisiera ir más allá de estos esquemas jerárquicos en el intento de descubrir y sumergir en nuevas dimensiones y posibilidades políticas nuestro trabajo (Butler 2004). Por ejemplo, deberíamos estar dispuestos a descentrar, repolitizar y deconstruir algunas prácticas que hemos asumido en el proceso de investigación y abrirnos a otras posibilidades en las que lxs niñxs no sólo sean los actores principales, sino que construyan sistemas de conocimiento teórico y empírico y aporten investigaciones no previstas por lxs investigadorxs.

Retomando las ideas de Garcés (2011), podríamos decir que una investigación o antropología comprometida, abierta a otras posibilidades políticas, es aquella capaz de inscribir nuevas miradas sobre el mundo, a partir de reconocer, como clave del pensamiento, la intersubjetividad y la interpretación de las voces de aquellxs cuyo olvido, sometimiento, naturalización, subordinación, inexistencia o marginación se ha construido el poder de dominación y enunciación. Se trata de una antropología que no sólo cuestiona y presiona las jerarquías del conocimiento disciplinar y sus prácticas expositivas, sino que busca activamente subvertirlas y propone alternativas capaces de romper el orden disciplinar que históricamente ha considerado a lxs niñxs como actores sociales secundarios o incluso como aquellxs que "no pueden hablar". Como propone Garcés (2011), no se trata simplemente de sumar la perspectiva de quienes han sido subordinados a la imagen instituida del mundo, sino de alterar fundamentalmente nuestra forma de mirarlo y entenderlo a partir de lo que se nos enseña. Una vez más, me parece que la relevancia de estos enfoques para la antropología de la infancia es enorme, ya que el conocimiento disciplinario y científico también ha construido su propia lógica de pensamiento abismal en torno al pensamiento y la subjetividad infantil. Es decir, jerarquías de conocimiento que han considerado el pensamiento infantil como un pensamiento "otro", menos valioso, no científico y, por lo tanto, menos válido o confiable. Al mismo tiempo, todas aquellas "otras" formas de infancia y sus manifestaciones que contrastan radicalmente con las nociones y

representaciones occidentales y modernas de una infancia hegemónica también han sido consideradas inexistentes e inválidas (Nieuwenhuys 1998).

En este sentido, la investigación como compromiso tiene que ser un acontecimiento político en el sentido de que reconoce y cuestiona jerarquías y desigualdades de poder (Butler 2004), una forma de romper con las formas preestablecidas de trabajo disciplinar que neutralizan otras posibilidades de nuestro trabajo, por ejemplo, reduciéndolo a un ámbito académico al que sólo unos pocos tenemos acceso, separando e incluso negando el importante vínculo entre conocimiento científico y conocimiento vernáculo, o entre el activismo y la práctica académica, o forzándonos a excluir del proceso investigativo y reflexivo un conjunto de experiencias "subjetivas" y "emocionales" que nos han enseñado a considerar como "poco rigurosas", pero que en la antropología de la infancia son fundamentales para construir relaciones de confianza, interaprendizaje y entendimiento con lxs niñxs, como lo ha demostrado el pensamiento feminista. En consecuencia, practicar una antropología comprometida supone romper con las barreras de "inmunidad" del pensamiento adulto-moderno que establece que los resultados de nuestro trabajo académico han de construirse al margen de las subjetividades, emociones, opiniones y conocimientos de lxs niñxs con los que trabajamos, de sus formas "no adultas" de relacionarse y aprehender el mundo (Young 2005).

Una antropología "comprometida" de la infancia partiría de la idea de que no se puede ser y pensar si no es de una manera inscrita y situada (Haraway 1988) dentro del esquema de poder y sometimiento del que formamos parte y que nuestras investigaciones a menudo reproducen. Por ello, es importante forjar procesos autocríticos que busquen descentrar y descolonizar nuestra propia forma de percibir y entender el mundo; tratando de reinterpretar y reordenar lo que Garcés (2011) llamaría "las coordenadas de nuestro propio pensamiento". Por ejemplo, cuestionar las certezas de los análisis evidentes, adultos, objetivos y objetivantes e intentar "interrumpir el sentido" del saber/poder disciplinar que oculta, violenta y silencia otras formas de mirar, pensar y nombrar, en este caso, las de la infancia.

Observaciones finales

Propongo profundizar e ir más allá de la restitución como paso final del proceso de investigación y considerar la investigación y el trabajo antropológico con niñxs como procesos de colaboración que apuntan a subvertir la separación entre el conocimiento experto de los adultos y el conocimiento de lxs niñxs. Por el contrario, deberíamos pensar en términos de procesos de co-construcción del conocimiento, en los cuales la politización de los objetivos y preguntas de la investigación forman parte de su gestación y desarrollo. Más que esperar restituir

resultados o productos, debemos romper el molde y contribuir a crear nuevas posibilidades para que se reconozcan aquellas voces que aún no han sido escuchadas, para imaginar otros escenarios de vida y hacerlos posibles, para hacer realidad las nuevas y viejas formas de vida y justicia, junto con y para lxs niñxs y sus comunidades.

Investigación activa, antropología comprometida, antropología activista, investigación-acción, que estos u otros nombres describan nuestro trabajo, los puntos de partida son los mismos: visualizar y responder a las tensiones éticas y políticas que surgen de la investigación como proceso de producción de conocimiento y ser capaces de responder a las necesidades y objetivos de lxs sujetxs sociales co-constructorxs y coautorxs de la investigación (Speed 2006) en este caso, lxs niñxs con los que trabajamos, pero también los múltiples actores e instituciones que forman parte de su mundo. En este sentido, adopto el significado que Abebe y Besell (2014) dan al concepto de ética en la investigación con niñxs: un proceso que debe garantizar el derecho a ser "debidamente investigadxs", del mismo modo que proponen Bezley *et al*. (2009), además del derecho a estar debidamente representados y a disponer del espacio y los medios para representarse a sí mismxs. Es decir, el derecho a participar en la investigación con la clara garantía del respeto de sus derechos de participación, libre expresión, consentimiento informado y protección. Por supuesto, esto tendrá que ocurrir no sólo a través de condiciones y códigos que garanticen los más altos niveles de profesionalismo y normas éticas, sino también a través de métodos basados en el reconocimiento de los conocimientos y puntos de vista de lxs niñxs, el uso de herramientas adecuadas para proporcionarles información y obtener información de ellxs y para salvaguardarlos contra cualquier forma de abuso de poder y autoridad (Abebe y Bessell 2014).

Para ello, es necesario que las diferentes manifestaciones de la infancia contemporánea emerjan como otras posibilidades epistémicas. En otras palabras, se deben crear espacios y herramientas para que lxs niñxs, desde sus subjetividades y sistemas de conocimiento, puedan interactuar con el pensamiento disciplinar y académico. No se trata de negar la relevancia de este último, sino de abrir espacios de diálogo, colaboración y negociación entre este tipo de pensamiento y el de lxs niñxs y con ello, reconocer y valorar otros saberes y formas de conocer no inscritos bajo el esquema occidental del conocimiento moderno/colonial. Es necesario desestabilizar los fundamentos del "pensamiento lineal global", que es también el del "experto" y del pensamiento adulto (Leyva y Speed 2015) que dicta la inmadurez de un ser social como el reflejo de su inmadurez biológica.

Construir una investigación comprometida, capaz de restituir a lxs niñxs así como a sus comunidades, algo más que un producto derivado de nuestro trabajo académico y posibilitar el nacimiento de proyectos en coautoría y colaboración

requiere "ser capaces de pensar e imaginar más allá de las categorías imperiales de la modernidad/colonialismo" (Leyva y Speed 2015) sobre las cuales nos hemos construido como sujetxs y nos hemos formado como investigadorxs. De lo contrario, corremos el riesgo de seguir reproduciendo el orden jerárquico del saber experto-adulto. En el trabajo con niñxs, esto se transpira fácilmente en las prácticas excluyentes y silenciadoras aplicadas a otras formas de ser y pensar.

Las ideas aquí expresadas no pretenden construir algo que deba ser, ni buscan construir un estándar o una idea antropológicamente virtuosa a partir de la cual deba plantearse el trabajo de restitución. Dado que la investigación es, entre otras cosas, un tipo de relación de poder, el punto de partida podría ser que las dinámicas de investigación también producen espacios y formas inéditas de interaprendizaje, colaboración, reciprocidad, negociación y diálogo que enriquecen definitivamente nuestro acervo sociocultural y académico (Leyva *et al.* 2015).

Por último, no todos los procesos de restitución implican que lxs niñxs reciban directamente algo o que se realice una acción. Tan importante es comprometer a lxs niñxs con la investigación y destinarlxs a la co-construcción de los resultados de esta, como trabajar estrechamente con el universo de actores que forman parte de su mundo social y afectivo, pues estos seguirán en contacto con lxs niñxs después de que nuestra investigación haya concluido y nosotrxs nos hayamos ido. Este universo de actores podría incluir, por ejemplo, a padres, madres y otros familiares, maestrxs, cuidadorxs, vecinxs y miembros de la comunidad, personal de las instituciones gubernamentales encargadas de su cuidado, protección y bienestar, activistas y organizaciones humanitarias y no gubernamentales, por mencionar algunos. Así debería funcionar nuestra dinámica de trabajo.

A modo de cierre: Cuando la restitución mejora y supera el proceso de investigación

Me gustaría concluir con un toque más personal y hablar de mi propia experiencia en diferentes procesos de restitución y compromiso con niñxs y adolescentes trabajadores migrantes. He trabajado con niñxs en contextos de movilidad y migración junto con sus familias y comunidades desde 2005, desde el inicio de mi formación como antropóloga. He tenido que aprender a vivir con la sensación de que no he sido capaz de dominar por completo las mayores complejidades de mi trabajo y mi vocación. Sentir que se domina el trabajo con niñxs, que se sabe exactamente qué hacer cuando se trabaja e investiga con, sobre y para ellxs, puede no ser muy conveniente en un contexto en el que la reflexividad y la escucha son más importantes que las certezas preestablecidas.

Mi primer proyecto de investigación con niñxs fue en la comunidad de Oacalco, Morelos, en un colectivo de familias indígenas *Na Savi* (personas mixtecas) que habían migrado de la "Montaña de Guerrero" para trabajar como jornalerxs en los campos de fresa y que años después se habían asentado en el pueblo. Me invitaron a colaborar con un proyecto de educación intercultural en una de las escuelas primarias de la comunidad y me dieron la oportunidad de desarrollar mi tesis de licenciatura. Diseñamos un proyecto para identificar los conocimientos de lxs niñxs sobre temas que lxs maestrxs e investigadorxs discutían casi exclusivamente entre adultxs y desde la perspectiva adulta, con el objetivo de reconocer la importancia de sus experiencias de vida y pensamientos internos sobre asuntos fundamentales para la interculturalidad y la educación bilingüe e indígena. El resultado final fue la publicación de un pequeño libro que contiene los relatos, testimonios y dibujos de aproximadamente 50 niñxs de primero a sexto grado, con el objetivo de ayudar a lxs maestrxs a comprender la riqueza del conocimiento y la cultura de la comunidad indígena *na savi* y ayudar a lxs niñxs, sus familias y comunidades a (re)apropiarse de dicha riqueza y conocimiento.[2]

Aquí es fundamental diferenciar entre los procesos en los que lxs niñxs son reconocidos como actores sociales importantes para la investigación. Esto depende en gran medida o completamente de sus experiencias y conocimientos, así como de los procesos en los que lxs niñxs conducen, construyen y desarrollan la investigación por sí mismxs (Kellet 2005), el/la investigadorx sólo debe facilitar y acompañar. El caso mencionado anteriormente era más del primer tipo, no obstante, parafraseando a Kincheloe (2005) se trataba de diseñar procesos de investigación, pensamiento y análisis en los que lxs niñxs se sintieran intensamente comprometidxs con un estudio que pretendía mostrar su vida social y educativa.

El resultado de este proceso fue plasmado en el libro antes mencionado, el cual recogió sus testimonios sobre la migración nacional e internacional, la discriminación, la identidad étnica, el apego/desapego a la tierra, el trabajo infantil, la pérdida de su lengua materna, la transformación cultural, la aculturación, la pobreza y los procesos a través de los cuales se apropiaron de Oacalco, la comunidad receptora de la migración mixteca, a la que transformaron en una extensión de su comunidad nativa. Algunas de estas categorías e intereses fueron preseleccionados, pero el desarrollo metodológico permitió a los niños redefinir las preguntas y los objetivos. Así, pudieron señalar elementos y temas que habían sido ignorados pero que eran fundamentales y debían ser incluidos, por ejemplo, el papel de la cosmovisión y ritualidad indígena en la identidad de lxs niñxs Na Savi, las formas de discriminación que surgen en la comunidad nativa hacia los

2 "De la montaña a la frontera voces e imágenes de los niños mixtecos de Guerrero", publicado en 2008 con el apoyo del Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC).

que se han ido o las diferencias que surgen entre lxs niñxs que se quedan en la comunidad y los que emigran y aprenden otras habilidades y conocimientos, pero al mismo tiempo pierden habilidades y conocimientos Na Savi, como caminar por el monte, hacer tortillas, cuidar animales, identificar plantas curativas, etc.

Un ejemplo de un proceso de trabajo que puede ilustrar una forma en que el conocimiento de lxs niñxs modificó la trayectoria de la investigación es el siguiente: a partir de un trabajo previo con maestrxs y alumnxs, habíamos identificado la importancia de hablar de racismo y discriminación para abordar, sin culpar a nadie en particular, los problemas de discriminación existentes entre lxs niñxs indígenas y mestizxs en la escuela. Propusimos entonces el ejercicio de construir relatos individuales, aprovechando una convocatoria sobre el tema lanzada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). El resultado fue que mientras lxs niñxs mestizxs elaboraron historias sobre discriminación a partir de las representaciones, conceptos y símbolos de la cultura urbana y televisiva dominante, varixs niñxs Na Savi emplearon la estructura narrativa de los mitos de su cultura de origen para abordar ejemplos de discriminación, propios y aprendidos, pero sobre todo, para abordar reflexiones de mayor trascendencia y alcance, como el origen común de la humanidad o el hecho de que todos compartimos la "misma sangre" a pesar de tener un color de piel diferente.

Fue un ejercicio que nos permitió no sólo reconocer las experiencias de lxs niñxs como fuentes de producción de conocimiento cultural, socialmente relevantes para sus contextos de vida (Glockner 2008), sino también develar e incorporar las diferentes estructuras de representación colectiva e imaginarios culturales en torno a la discriminación, la raza y la igualdad. Con ello, las estructuras de sentido planteadas por lxs niñxs permitieron el desarrollo de conversaciones que colocaron sus propias nociones, experiencias y representaciones en el centro del debate y el diálogo. También posibilitó el desarrollo de una conciencia crítica de su entorno social, cultural y educativo multicultural y con ello, el reconocimiento y transformación de su posición en estos entornos (Diaz y Swadener 2005).

En cuanto a la experiencia de restitución/retorno/compromiso, hay otros elementos importantes que también cabe destacar. En primer lugar, la atención se había centrado en el producto final: el libro en el que lxs niñxs verían impresas sus experiencias y conocimientos, a través de testimonios, narraciones y dibujos. Se trataba de un objeto material que podrían poseer, compartir y distribuir, que también utilizarían los maestros de las escuelas de la comunidad. Aunque el libro fue motivo de orgullo y entusiasmo entre lxs niñxs y sus familias y de hecho permitió a los profesores reforzar sus conocimientos sobre la vida y la cultura de sus alumnos, mi inexperiencia en aquel momento y mi entusiasmo con esta tarea me impidieron ver y resolver, en aquel momento, cuestiones que ahora puedo reconocer como aún más importantes. En primer lugar, el libro no podía

imprimirse en mixteco sino sólo en español, en parte porque las familias hablaban dos variantes distintas del mixteco pero también porque no era posible gestionar el tiempo y los recursos necesarios para lograr una o varias traducciones. Esta fue una falla importante y, por supuesto, significó que los objetivos principales del libro no se alcanzaron plenamente y que no hubo una apropiación generalizada y a largo plazo de este material por parte de lxs niñxs y su comunidad. Otra dificultad era que prácticamente ninguno de lxs niñxs o personas adultas de la comunidad sabía leer o escribir mixteco.

Al final, el proceso de construcción del libro fue más importante que el propio libro y se convirtió en un ejercicio de restitución enriquecedor en el sentido de que respondía a dinámicas y necesidades que eran relevantes para lxs niñxs en ese momento. Comenzaron a reconocerse como colectivo, poseedorxs de conocimientos y habilidades muy valiosas, después de numerosas reuniones de grupo con el objeto de compartir sus historias personales, familiares y comunitarias –reales o imaginarias– a través de actividades como el teatro, el dibujo, la narración escrita y oral, los juegos, la pintura mural y la construcción de juguetes. Así, crearon y reclamaron para sí un espacio que no existía formalmente en la escuela: un espacio para la lengua y el imaginario Na Savi. A medida que su lengua materna y su identidad étnica tenían más presencia en la escuela a través de las actividades mencionadas, se dieron cuenta de que formaban una comunidad dentro de la escuela, más grande y cohesionada de lo que habían percibido inicialmente. La dotación económica concedida al proyecto para su publicación hizo que el director y los profesores lo aceptaran y apoyaran las actividades con entusiasmo. Tras varios meses de trabajo, el resultado fue que lxs niñxs mixtecxs dejaron a un lado su timidez e incomodidad y ahora se atrevieran a hablar su lengua en voz alta, en cualquier lugar y momento de la escuela. Empezaron a enfrentarse a la discriminación, las burlas y el acoso de sus compañerxs mestizxs cohesionados como grupo a través de la lengua, la identidad y el sentido de pertenencia.

Finalmente, la mayor riqueza en el intento de restitución/retorno/compromiso estuvo en todos aquellos procesos inicialmente "no planificados" que surgieron gracias a la interacción entre lxs mismxs niñxs, que dieron al trabajo su profundo valor y que habían sido imprevisibles durante el diseño de la investigación. La clave para ello fue un intenso trabajo de campo centrado en una metodología basada en el principio de que la producción de conocimiento partió del reconocimiento de las experiencias, los saberes y los pensamientos internos de lxs niñxs como componentes fundamentales del análisis teórico y del material etnográfico pero también, que dicho análisis surge y se construye predominantemente en espacios, momentos e interacciones lúdicas y no formales en las que lxs niñxs tienen la posibilidad de determinar los contenidos y la dirección de las actividades individuales y colectivas de investigación, a través de herramientas como juegos,

narraciones, dibujos, teatro, manualidades, paseos para explorar el entorno, picnics, viajes a lugares cercanos, etc.

Cuando finalizó el proyecto, la relación se había estrechado tanto que incluso después de 13 años sigo en contacto con varias de las familias y niñxs participantes, ahora jóvenes de entre 19 y 23 años. Actualmente, son padres y madres de niñxs pequeñxs y preadolescentes y nuestro contacto y compañerismo se ha hecho tan estrecho que se ha trasladado a procesos personales y familiares de todo tipo. Con algunos de ellos, nuestra relación ha evolucionado incluso hacia el parentesco ritual –madrina– y nos ha permitido llevar las dinámicas de restitución y compromiso a niveles completamente diferentes que para mí son ya inseparables, no sólo del proceso de investigación, documentación y construcción de conocimiento, sino también de mi vida personal y profesional.

Quisiera cerrar este texto mencionando que mi trabajo de investigación con niñxs siempre se ha desarrollado en contextos de profundas y violentas desigualdades. Esto no me ha llevado necesariamente a caracterizar a lxs niñxs como sujetos y actores sociales "vulnerables", más bien, soy partidaria de reconocer sus experiencias, vidas y saberes más allá de categorías como esta, que muchas veces funcionan más como un intento de esencializar, borrar y minimizar a personas y realidades que son mucho más complejas. Las estructuras de sometimiento y desigualdad a las que están sometidos lxs niñxs migrantes y trabajadorxs han sido cruciales y a veces decisivas, en la forma en que mi investigación y mi trabajo académico responden a sus historias y trayectorias de vida. Últimamente mi investigación con niñxs y adolescentes mexicanxs y centroamericanxs en contextos de movilidad y migración, ha llevado a que la restitución sea ante todo un proceso en el que, en primer lugar, hay que responder a situaciones de salvaguardia jurídica, económica y de emergencia, así como a violaciones de los derechos humanos.

Se trata de situaciones en las que el proceso de investigación a menudo debe acelerarse, desviarse, interrumpirse o cortarse de formas que no son fáciles de prever y en las que la investigación también debe servir como mecanismo de denuncia y defensa. En este caso, la investigación aparece subordinada a otras necesidades de documentación y restitución/colaboración que van más allá de lo académico. No obstante, estas necesidades dan otro sentido y riqueza al proceso de investigación. Esto implica que los resultados no siempre son fáciles de traducir en documentos y resultados que la comunidad académica reconozca y estos resultados también pueden tener muchas implicaciones de seguridad y privacidad que son aún más desafiantes y relevantes. Sin embargo, desde mi punto de vista, ofrecen posibilidades para repensar y reinventar el papel de la investigación social y la restitución con niñxs y adolescentes migrantes en una época marcada por graves y profundas desigualdades y violencia.

Referencias bibliográficas

Abebe Tatek y Bessell, Sharon. 2014. Advancing Ethical Research With Children: Critical Reflections on Ethical Guidelines. *Children's Geographies*.(12): 126-133.

Alonso, Jorge, Sandoval Álvarez, Rafael, Salcido Serrano, Rocío y Gallegos Ramírez, Mónica. 2015. "Reflexiones colectivas para continuar la construcción de sujetos". En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. Tomo III . pp. 15-56. Buenos Aires: Editorial Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

Bezley, Harriot, Bessell, Sharon, Ennew, Judith y Waterson, Roxana. 2009. The Right to be Properly Researched: Research with Children in a Messy, Real World. *Children's Geographie*s .(7): 365-378.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso.

Castro Neira, Yerko. 2017. "Etnografías de la violencia. Dilemas para hacer y pensar las etnografías en zonas de guerra, violencia y conflicto". En: Yerko Castro Neira y Adele Blázquez (eds.), *Micropolíticas de la violencia Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*. pp. 82-98. México: Imi MESO.

Castillo, Patricia. 2019. "El protagonismo infantil frente a la educación en derechos humanos y la paz". Présentation orale, 2e réunion du Réseau de recherche interdisciplinaire sur le protagonisme et les droits des enfants latino-américains. Chaire Unesco, Valparaíso: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Diaz Soto, Lourdes y Swadner, Beth (eds.). 2005. *Power and Voice in Research with Children*. Nueva York: Peter Lang Publishing.

Real Academia Española. 2023. *Diccionario de la lengua española*. *23*ª ed. [versión 23.7 en línea]. https://dle.rae.es.

Garcés, Marina. 2011. *La honestidad con lo real*. https://laescenaencurso.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/01/la_honestidad_con_lo_real.pdf

Glockner Fagetti, Valentina. 2022. "Restitution and the Anthropology of Childhood: An Ethical and Political Practice." En: Élodie Razy *et al.* (eds.), *La Restitution Ethnographique à l'épreuve Des Enfants*. Lieja: Presses universitaires de Liège-Colegio de San Luis A.C.-IRD Éditions.

_____. 2008. *De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Zamora: Colmich.

Grosfoguel, Ramón. 2016. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*. (4): 33-45.

Haraway, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*. 3(14): 575-599.

Jacquez Farah, Vaugn, Lisa y Wagner, Erin. 2013. Youth as Partners, Participants or Passive Recipients: A Review of Children and Adolescents in Community-Based Participatory Research (CBPR). *American Journal of Community Psychology.* (51): 176-189.

Kellet, Mary. 2005. How to Develop Children as Researchers: A Step by Step Guide to Teaching the Research Process. Londres: Sage.

Kincheloe, Joe. 2005. "Foreword". En: Lourdes Diaz Soto y Beth Blue Swadener (eds.), *Power and voice in research with children*. pp. xi-xv. Nueva York: Peter Lang Publishers.

Lambeck, Michael. 2015. "Living as it mattered". En: Michael Lambeck, Veena Das, Diddier Fassin y Webb Keane, *Four Lectures on Ethics. Anthropological Perspectives*. pp. 5-52. Chicago: Hau Books.

Legarreta, Patricia. 2017. Los límites de la observación participante y el método etnográfico o cuando la antropología es instrumento de dominio y represión. *CEAS.* https://ceas.org.mx/los-limites-de-la-observacion-participante-y-el-metodo-etnografico-o-cuando-la-antropologia-es-instrumento-de-dominio-y-represion/. (03/03/24).

Legarreta, Patricia, Letona Alejandra y Hernández Trejo, Mario. 2016. Ética, política y trabajo en la antropología mexicana del siglo XXI. *AVÁ, Revista de Antropología*. (28): 19-42.

Leyva, Xochitl, Alonso, Jorge, Hernández, R. Aída, Escobar, Arturo, Köhler, Axel, Cumes, Aura, Sandoval, Rafael *et al.* 2015. *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras.* Tomos I, II y III. Buenos Aires: Editorial Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon. 2015. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras.* Tomo I. pp. 451-480. Buenos Aires: Editorial Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

Magazine, Roger. 2015. *El Pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*. México: IBERO.

Mejía Lara, Amien Ernenek. 2014. Antropologias que atravessam: um diálogo entre práticas antropológicas com e sem disciplina. *Anthropologies, Revista de Antropologia da UFSCAR.* 6(2): 87-101.

Nieuwenhuys, Olga. 1998. Global Childhood and the Politics of Contempt. *Alternatives: Global, Local, Political.* (23): 267-289.

Pérez, Moira. 2019. Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. El lugar sin límites. *Revista de Estudios y Políticas de Género.* (1): 81-98.

Reyes Escutia, Felipe (coord.). 2018. *Construir un NosOtros con la tierra*. Ciudad de México: UNICACH-ANEA-ITACA.

Young, Iris Marion. 2005. *On Female Body Experience. "Throwing like a girl" and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.

El trabajo multidisciplinar y en equipo: caminar entre los retos y aprendizajes del acompañamiento a familiares de personas desaparecidas

May-ek Querales[1]
Isabel Beltrán[2]
Mitzi Robles[3]

Introducción

En mayo de 2016 se convocó, desde la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), a personas de la academia para brindar acompañamiento en la exhumación de 119 personas en el panteón municipal de Tetelcingo. Para ese entonces, Carolina Robledo y May-ek Querales (coautora en este capítulo) habíamos realizado ya trabajo de colaboración con familias de personas desaparecidas en la frontera norte de México y, en esa labor, cada una se percató de la importancia que tiene socializar, entre las familias de las personas desaparecidas, conocimientos técnicos de utilidad para realizar una denuncia judicial, exigir justicia y sostener la búsqueda de las personas desaparecidas.

La convocatoria de la UAEM nos ofreció la oportunidad de intentar un ejercicio multidisciplinar con profesionales que hubiesen trabajado de manera previa en procesos de exhumación e identificación de personas desaparecidas. Como resultado de ese primer ejercicio multidisciplinar, elaboramos un informe técnico sobre los primeros resultados de la exhumación (Robledo *et al.* 2016) asimismo,

---

1 Antropóloga social, integrante del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF).

2 Antropóloga física, integrante del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF).

3 Humanista, integrante del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF).

vimos la pertinencia de trabajar con personas de otras áreas del conocimiento en actividades orientadas a distribuir entre las familias de las víctimas los conocimientos necesarios para fortalecer sus procesos de movilización, ya fuera que estuviesen orientados hacia la documentación y el registro de los procesos de búsqueda, la elaboración de peritajes o la confección de materiales e impulso de espacios de divulgación del conocimiento científico útil en el ámbito forense.

En respuesta, creamos el Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF), tomando como referente la experiencia de dos equipos multidisciplinares: Equitas en Colombia y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en España. Desde 2016 hemos trabajado, en colaboración, personas expertas en arqueología, antropología física, psicología social, leyes, filosofía y antropología social, estableciendo alianzas con organizaciones de base y colectivos de personas dedicadas a la búsqueda.

Somos un equipo de investigación que se encuentra a pie de caballo entre los criterios de investigación científica y el activismo. Casi todas las personas que pertenecemos al GIASF participamos de algún modo en espacios académicos como estudiantes de posgrado, investigadoras de tiempo completo y profesoras de asignatura en nivel superior; esta situación ha exigido que, de manera adicional al trabajo que realizamos con las personas en búsqueda y quienes les acompañan en dicha tarea, elaboremos productos apegados a los criterios de producción científica (artículos, ponencias o tesis). Dado que nuestro equipo no está anclado a ninguna institución académica ni nos habíamos constituido como asociación civil hasta 2023, hemos realizado nuestra labor en los momentos en los que las personas que integramos el equipo contamos con disponibilidad –por lo regular al concluir nuestras jornadas laborales y en fines de semana– lo que ha producido una dinámica ágil en el equipo: las personas que lo sostenemos lo hacemos mientras las condiciones materiales de existencia lo permiten, por lo que a veces hemos logrado ser 12 integrantes y en ocasiones el equipo se ha sostenido con 6 personas.

El material que aquí presentamos intenta ofrecer algunas reflexiones sobre los retos y aprendizajes que hemos elaborado desde el GIASF en el proceso de investigación científica y acompañamiento a familiares de personas desaparecidas. Para ello, recapitulamos el trabajo que el GIASF ha realizado desde 2016 a partir de dos supuestos: a) el ámbito forense no convoca exclusivamente a las ciencias biológicas por su aporte a los procesos de identificación, todas las ciencias y humanidades están legítimamente autorizadas para participar en los procesos de construcción de la verdad y b) la colaboración con las personas con quienes hacemos investigación es una ruta ético-metodológica y estratégica para aproximarnos a sobrevivientes o familiares de víctimas de graves violaciones a derechos humanos.

Con esto en mente ofrecemos, primero, un breve panorama sobre la problemática de la desaparición en México, en segundo lugar, enmarcamos los aportes de la multidisciplina a la comprensión del fenómeno de la desaparición de personas y, en un tercer lugar, dialogamos sobre nuestra forma de realizar el trabajo colaborativo. En un segundo momento del texto compartimos los retos que hemos identificado tanto en el trabajo multidisciplinar como en el trabajo en contextos de violencia y cerramos el documento con unas breves reflexiones finales.

El problema que nos convoca y el sujeto que produce

De acuerdo con el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No localizadas (RNPDNO) en México se había documentado la desaparición de 113 170 personas entre el 1° de enero de 1962 y el 24 de noviembre de 2023 (RNPDNO 2023). Esta cifra sólo coloca en panorama a las personas cuyas desapariciones han sido denunciadas y nos deja ante lo ominoso que subyace en la cifra negra.[4] Las cifras oficiales[5], además, no nos permiten visualizar el entramado que sostiene la desaparición de personas en México.

Si bien la definición, reconocida a partir de 1994 en la Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas, establece que:

> se considera desaparición forzada la privación de la libertad a una o más personas, cualquiera que fuere su forma, cometida por agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúen con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la falta de información o de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o de informar sobre el paradero de la persona, con lo cual se impide el ejercicio de los recursos legales y de las garantías procesales pertinentes (OEA 1994 Art. II).

4 De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), la cifra negra representa todos los "actos delictivos que no son reportados ante el Ministerio Público o que no son objeto de una averiguación previa y por tanto no figuran en ninguna estadística" (IIEG 2022).

5 Aunque en 2023 se inició un proceso de desarticulación gubernamental de las cifras; a partir de 2017 con la publicación Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas (LGD), se construyó un sistema que concentra los registros históricos contenidos en el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (RNPED) y se actualiza con reportes de desapariciones, no localizaciones y localizaciones, actuales y del pasado; el conjunto fue denominado Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) y su administración y coordinación ha correspondido a la Comisión Nacional de Búsqueda de Personas (CNB).

El concepto jurídico no nos permite visualizar el entramado de relaciones sociales, prácticas, instituciones y saberes que se entretejen para que una persona sea considerada o reconocida como desaparecida (González 2012). Asimismo, no menciona la centralidad del acto de denuncia para que la desaparición haya sido reconocida, tanto socialmente como dentro del sistema de investigación judicial. Vale la pena aclarar que con la palabra 'denuncia' no nos referimos estrictamente al trámite que se realiza en las instancias judiciales para que la institución realice diligencias de búsqueda e investigación, sino al trabajo hecho durante décadas por las familias y seres queridos de las personas desaparecidas para visibilizar la desaparición. Nos referimos al esfuerzo de gritar los nombres de todas las personas desaparecidas en el espacio público, al trabajo de pegar fichas de búsqueda en postes; calles y transporte público para que los rostros de sus seres queridos sean visibles a la sociedad y se reconozca el fenómeno de la desaparición. Nos referimos también a los recorridos realizados para buscar a las personas desaparecidas en *campo*[6], centros de detención migratoria, hospitales y espacios de reclusión.

Han sido las investigaciones realizadas desde las ciencias sociales y las humanidades, tanto dentro como fuera de las instituciones académicas, las que han hecho hincapié en la importancia de la movilización social para que se reconozca jurídicamente la desaparición de personas y se impulse, principalmente en países de América Latina, la política pública en materia de protección y prevención de la desaparición de personas, así como para garantizar el derecho de toda persona a ser buscada (Ferrándiz 2010, Robledo 2016). Hacemos especial mención aquí a las organizaciones de la sociedad civil que se han formado en América desde 1980 y que han abierto sus puertas a muchas personas científicas y que; en la intersección entre la metodología científica y el activismo, han conformado trincheras fundamentales para registrar y documentar múltiples violaciones a derechos humanos en nuestro continente.

Desde estas áreas de investigación académica se ha problematizado el efecto subjetivo y social que se produce en las comunidades a través de las desapariciones (Pía 2009) y la dimensión de dispositivo que adquiere la práctica (Calveiro 2004); particularmente en los casos ocurridos entre 1960 y 1980 en el circuito de detención-desaparición, en el marco de los gobiernos represivos que se extendieron por América Latina.

Hasta los primeros años del 2000, la desaparición de personas era pensada como una práctica casi exclusiva de las fuerzas armadas, en Sudamérica incluso es un concepto vinculado ineludiblemente con las dictaduras. Sin embargo, el surgimiento del movimiento de víctimas de México ha permitido redimensionar la desaparición de personas para reconocer que:

---

6 Con esta denominación se describe la búsqueda de fosas clandestinas.

> el estado creó la práctica en una situación particular [los gobiernos de corte totalitario en Europa y América Latina], luego la generalizó en los enfrentamientos políticos y, a través de ligas con sectores y personajes de las fuerzas armadas, el narco la retomó, el crimen organizado la generalizó y, según se observa en la primera década del siglo XXI, ya se encuentra disponible para todos (González 2012: 22.).

La desaparición y búsqueda de los 43 estudiantes de Ayotzinapa en 2014, agregó a la comprensión del fenómeno de la desaparición nuevos escenarios de búsqueda y, en consecuencia, nuevos retos para la comprensión del fenómeno de la desaparición de personas. En el México del siglo XXI los lugares de ocultamiento dejaron de ser exclusivamente los cuarteles militares o los centros clandestinos de detención. A partir de 2014 se visibilizó la inhumación clandestina de miles de víctimas a lo largo del país y en 2016 se hizo de conocimiento público que, aún bajo el resguardo del Estado, las personas fallecidas sin identificar son sujetos de desaparición debido al poco respeto con que las autoridades tratan los cuerpos sin vida y los arrojan, sin el debido registro y procesamiento, a fosas comunes en los panteones municipales del país.

La multidisciplina y sus aportes para la búsqueda de personas desaparecidas

El ámbito forense acoge a una amplia diversidad de disciplinas que desde diferentes ángulos analizan el mismo problema legal, con el objetivo de permitir a las víctimas directas e indirectas tener acceso a la verdad. Al tratarse de una dinámica donde diferentes ciencias trabajan de manera independiente, compartiendo información y resultados entre sí, cada área del conocimiento aporta su perspectiva y enfoque particular al problema, aunque con una integración de la información limitada. Esta limitación es consecuencia de una comprensión fragmentaria de la metodología de investigación.

Un problema no puede ser formulado adecuadamente cuando no existe entendimiento entre las disciplinas que integran el equipo de investigación, por esa razón, se ensamblan afirmaciones desde todas las disciplinas participantes sin que exista un eje explicativo. Esta situación es frecuente en los análisis de contexto que elaboran en las instancias judiciales y en algunas Comisiones de búsqueda, dichos análisis adquieren una estructura y forma meramente informativa o descriptiva de la problemática observada, pero no elaboran un abordaje profundo para comprender los factores que generan un patrón determinado en el perfil de las desapariciones masivas en una zona específica, por ejemplo.

El estudio científico de un fenómeno o realidad es algo muy complejo porque puede ser observado y analizado desde múltiples disciplinas, sin embargo, la epistemología moderna ha orientado la investigación desde una perspectiva parcializada. A este respecto, la multidisciplina ofrece una oportunidad en la que cada área del conocimiento presente en un proyecto de investigación aborda la problemática con sus recursos teóricos-metodológicos, pero con el objetivo de integrar las observaciones en una conclusión construida conjuntamente. Comprender la desaparición de personas en el ámbito forense exige la concurrencia de múltiples enfoques y dadas las metas del mundo judicial, la interdisciplina no es un ejercicio de fácil promoción, aunque el enfoque social pueda contribuir en un análisis de contexto, su aporte no siempre logra inscribirse en procesos de identificación.

Durante nuestros siete años de trabajo colectivo hemos realizado varios peritajes para casos de graves violaciones a derechos humanos, tanto dirigidos a las instancias de justicia penal nacional como en el ámbito de derechos humanos del sistema interamericano; en esta labor hemos reconocido la importancia que poseen los conceptos acotados para que los argumentos logren contundencia en el ámbito jurídico, asimismo, hemos visto las dificultades que ofrece el ámbito forense para el pensamiento interdisciplinar. De manera que, si bien las personas que integramos el equipo hemos integrado aprendizajes de las nociones y metodologías de las otras disciplinas que convergen en el equipo, reconocemos que no dominamos la comprensión metodológica que las sostienen. Por ejemplo, aunque las antropólogas sociales del equipo podamos identificar fallos en un procedimiento de identificación forense, no contamos todavía con las herramientas metodológicas para ser nosotras quienes realicemos un peritaje en identificación.

Aunado a lo anterior, reconocemos que la colaboración que solicitan de nosotros las familias de personas desaparecidas se localiza en la arena de la ciencia aplicada. Los peritajes e informes técnicos con los que buscamos abonar a los procesos de las familias ingresan al campo jurídico y en él la interdisciplinariedad es un recurso que resta cientificidad a los argumentos. Estas no tan sutiles fronteras nos han llevado a posicionarnos más como equipo multidisciplinar que interdisciplinar porque consideramos que esta estrategia nos permite maximizar los recursos con los que contamos actualmente, fortalecer nuestra perspectiva de trabajo colaborativo y reconocer la riqueza metodológica de cada disciplina, así como la trayectoria de aprendizaje de cada una de las personas que integramos el Grupo.

Este paradigma metodológico no está exento de los retos que todo equipo multidisciplinar debe abordar para construir una dinámica interna productiva, eficaz y eficiente. En nuestro equipo de trabajo hemos procurado que los expertos de cada área (antropología forense, antropología social, derecho y psicología) trabajen el tema de interés evitando enfocarse únicamente en su expertise, sino

que promovemos que se tomen en cuenta las aportaciones de las demás ciencias participantes (Figueroa y Ranchero 2014).

Uno de los riesgos en la aplicación de este enfoque metodológico es la dificultad de diseñar un trabajo sinérgico entre las disciplinas integrantes del proyecto. Esto se debe a que los aprendizajes adquiridos en los procesos de formación son particulares de cada disciplina y a que cada área científica conserva sus métodos y suposiciones para analizar el objeto de estudio, esto dificulta el diseño de métodos conjuntos entre las disciplinas (Rodríguez 2014). Cuando no se logra construir el diálogo conjunto, el enfoque multidisciplinar puede tener como resultado final un análisis de la realidad sesgado o parcial, puesto que la conclusión a la que se llega puede carecer de una perspectiva articulada (Paoli 2019). Por tanto, las limitaciones y retos que están presentes bajo esta óptica son los que se pueden observar en la Ilustración 1. Esto no significa que la multidisciplina sea una herramienta deficiente y descartable de los estudios científicos.

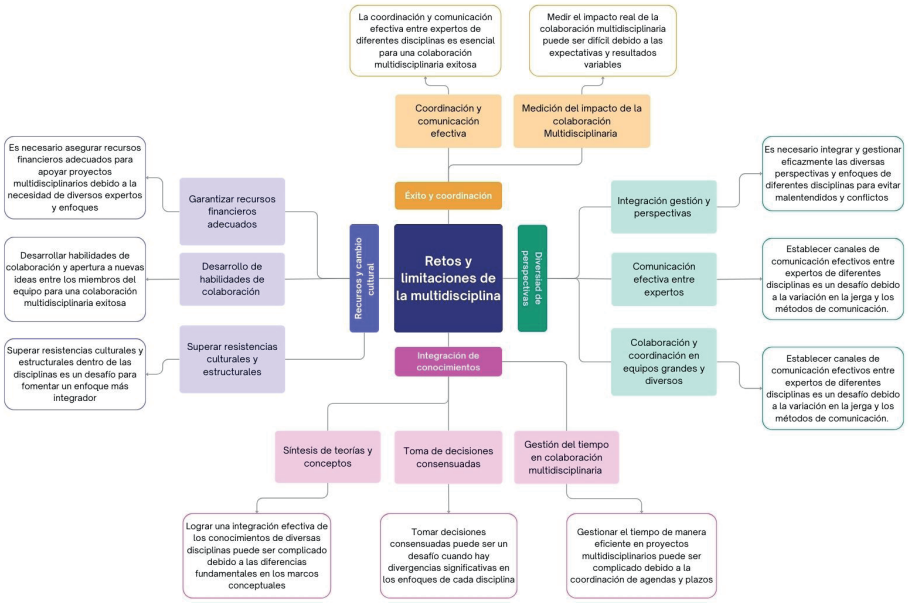
El GIASF es un grupo de investigación que se caracteriza por un formato multidisciplinar al converger en su estructura diferentes áreas del conocimiento que trabajan de manera conjunta en diferentes proyectos. Alcanzar esta interacción representa un logro consciente del equipo al mantener una dinámica de diálogo, retroalimentación y coordinación que permite afrontar los retos y limitaciones señalados.

Desde nuestra experiencia, el paradigma multidisciplinar tiene muchos beneficios al unir varias disciplinas o campos del conocimiento para abordar un problema determinado, empero, consideramos importante prestar especial atención a las tensiones teórico-metodológicas que subyacen en el trabajo multidisciplinar. A este respecto, se debe tener presente que las disciplinas afines tienen una comunicación más fluida porque comparten los mismos presupuestos epistemológicos, bases metodológicas y conceptos teóricos, lo que facilita el diálogo entre ellas; mientras que el diálogo entre ciencias no afines exige mayor esfuerzo científico y voluntad para comprender otras metodologías y abordajes de la realidad. En nuestro encuentro con las ciencias biológicas en los espacios de incidencia, no ha faltado la persona especialista en genética o antropología física que cataloga como "innecesarios" los saberes de las ciencias sociales.

De manera paralela a la modificación en la práctica de desaparición de personas, las ciencias articuladas a los procesos de identificación (genética, antropología física y odontología forense, entre las principales) se posicionaron como privilegiadas para participar en la reconstrucción de la verdad en el ámbito judicial. Este proceso es denominado *giro forense* (López 2019) y su principal efecto ha sido reducir el espacio de participación para otras ciencias y disciplinas. Dicho giro no sólo privilegia la labor de las ciencias biológicas como únicas disponibles para

contribuir a la identificación de personas si no que demerita la importancia de reconstruir los procesos socioculturales en los que se produjeron las dinámicas de violencia en las que se enmarca la desaparición y otras graves violaciones a derechos humanos. Su mayor efecto ha sido colocar a los especialistas en genética por encima de todas las ciencias, ralentizando y, en muchos casos, imposibilitando la tarea de identificación.

Ilustración 1: Retos y limitaciones presentes en el enfoque multidisciplinario.



Fuente: Elaborado por Isabel Beltrán a partir de Figueroa y Ranchero (2014), Rodríguez (2014) y Paoli (2019).

Debido a la carga de estudios genéticos que deben hacer estos laboratorios, los resultados se prolongan significativamente en el tiempo, manteniendo a las familias muchos meses e incluso años en espera de una respuesta. Por otro lado, se dan situaciones donde los análisis genéticos no pueden aportar información viable para la identificación, por ejemplo, cuando se trata de personas adoptadas sin descendencia directa o en los casos donde la víctima de desaparición ha roto sus lazos con la familia consanguínea y es la familia social quien incentiva la búsqueda. En este sentido, se trata de exponer que existen múltiples situaciones donde la genética presenta limitaciones para poder responder apropiadamente a la incógnita de la identificación.

En el ámbito forense[7] convergen muchas disciplinas que abarcan desde las ciencias sociales, humanidades y ciencias naturales. Un desafío considerable es la disparidad en los métodos y enfoques metodológicos entre dichas ramas de la ciencia, diferencia que puede llevar a tensiones en la integración de datos y a la interpretación conjunta de hallazgos, creando dificultades a la comprensión unificada de los eventos forenses, por ejemplo, desaparición de personas, identificación forense o el análisis de contexto.

La complejidad de los fenómenos sociales y la subjetividad inherente a muchos aspectos de la investigación forense plantean una limitación importante. Las ciencias sociales se enfrentan a la tarea de abordar la diversidad de comportamientos humanos, motivaciones y contextos culturales, aunque estas disciplinas han sabido incluir en la producción del conocimiento una reflexión epistemológica que les permite reconocer el papel que desempeña la subjetividad del investigador en la construcción del objeto de estudio, así como en la selección de los marcos teóricos. Sin embargo, las ciencias naturales siguen asentadas, principalmente, bajo una mirada positivista donde la subjetividad es negada frente a la pretensión de una neutralidad valorativa en la búsqueda de patrones y regularidades en datos objetivos y medibles. Cabe remarcar que la identificación de patrones es un ejercicio que también realizan las ciencias sociales, con la diferencia de que su posición frente a estos análisis se centra en el paradigma postpositivista. Así, la tensión entre estas perspectivas (positivista y postpositivista) puede obstaculizar la construcción de narrativas coherentes y la elaboración de conclusiones claras.

La comunicación efectiva entre expertos de diferentes disciplinas siempre representa un desafío. Las jergas y vocabularios especializados pueden ser un obstáculo para la comprensión mutua; esta brecha lingüística puede generar malentendidos y dificultades en el trabajo conjunto, socavando el objetivo de una investigación verdaderamente integrada. Por ello, en nuestro equipo de investigación ha sido crucial esclarecer lo más posible la terminología con la que se abordará cada proyecto, estudio o análisis, además de tener la disponibilidad de aprender y comprender conceptualizaciones de las otras ciencias con las que se colabora y que integran el grupo.

Otro dilema surge en la evaluación de la validez y confiabilidad de la evidencia multidisciplinaria en el ámbito forense. Recordemos que los criterios de validación científica están sujetos a la comprensión que tenga cada experto de su propia metodología, la confiabilidad de la evidencia es un ejercicio transversal entre las disciplinas y científicos que participen de la investigación. Esto significa que, el grado de comprensión que se tenga sobre la propia metodología científica puede

7 Recordemos que este concepto hace referencia al conjunto de disciplinas que colaboran para el análisis, comprensión y resolución de actos delictivos.

o no socavar la confianza en los resultados y crear desafíos en la presentación de pruebas en contextos legales. A este reto hay que sumarle la gestión de la complejidad inherente a la multidisciplina. Los investigadores deben equilibrar la profundidad con la que interviene cada disciplina presente en la investigación con el propósito de mantener una visión integral del caso. Este equilibrio puede ser difícil de alcanzar, especialmente cuando las agendas de investigación y las prioridades son divergentes o hay predominancia de un área del conocimiento sobre las demás debido a que el equipo de trabajo está desbalanceado en cuanto al perfil de sus integrantes; es en estos casos que pueden surgir entre los expertos involucrados conflictos, desavenencias, desacuerdos, entre otros.

En el GIASF hemos solventado estas tensiones a través del tiempo como resultado de la acumulación de aprendizajes tanto organizacionales como en torno al fenómeno de desaparición de personas. Mientras más hemos conocido componentes de la desaparición, mayor ha sido la necesidad de imbricación entre las disciplinas de quienes conformamos el equipo. En otras palabras, si bien la diversidad metodológica de múltiples expertos contribuye a la construcción de casos más sólidos y a la presentación de pruebas más confiables en el sistema judicial, no se puede afirmar que la multidisciplina se logre por el simple concurso de varias ciencias. No podemos obviar las tensiones que en algunas ocasiones se generan, asociadas principalmente a la coordinación y comunicación efectiva. Esto redunda en una colaboración superficial que impide que se profundice en las causas que contribuyen en la producción del problema analizado, por ejemplo, la desaparición de personas o el proceso de identificación.[8]

Desde el GIASF se asume que comprender el fenómeno de la desaparición de personas implica reconocer primero todas sus dimensiones: la naturaleza de la crisis forense, las negligencias, omisiones y malas prácticas asociadas a los procesos de búsqueda de personas desaparecidas, procesos de identificación y restitución digna y el marco jurídico. A esto se suma la comprensión de las dinámicas de violencia que se despliegan en los territorios, la identificación de los actores armados que utilizan la desaparición como práctica de control territorial y, por supuesto, el reconocimiento de las estrategias de resistencia impulsadas por las familias de las personas desaparecidas en la dimensión local, regional y nacional para que la búsqueda sea posible. Es decir, procuramos un abordaje integral del problema para desarrollar soluciones que trascienden las limitaciones de las disciplinas individuales. Esto nos

8 Pese a que el proceso de identificación puede parecer ajeno o distante de las ciencias sociales, no se puede obviar que el ser humano representa un sistema complejo compuesto por la interacción de las variables biológicas, ambientales y sociales (nutrición, cultura, sociedad, clima, etc.). El cuerpo representa un lienzo construido por el propio contexto en el que habita, de modo que un diálogo e investigación integral entre ciencias naturales y sociales podría aportar mucha información relevante para el ámbito forense y reducir los sesgos clasistas, raciales y de género revictimizantes.

ha implicado transitar del paradigma unidisciplinar al paradigma multidisciplinar de manera que, la complejidad del fenómeno de la desaparición de personas, pueda ser abordada de forma holística considerando las interconexiones y relaciones complejas entre las partes del problema.

Así elaboramos el informe técnico sobre la exhumación en Tetelcingo y acompañamos procesos de exhumación en Coahuila. El camino conjunto nos ha llevado a elaborar aprendizajes conjuntos, la comprensión social de la violencia en ciertas regiones de México favorece la lectura que se realiza desde la antropología física; y en el diálogo con las compañeras de arqueología y antropología física, las antropólogas sociales y humanistas hemos aprendido a comprender cómo la violencia atraviesa los cuerpos de maneras concretas para emitir mensajes en los territorios.

La investigación sobre la desaparición de personas, al enfrentarse a las múltiples dimensiones que se articulan en el fenómeno, tiene en la multidisciplina una herramienta efectiva para abordar los aspectos más desafiantes de los eventos en estudio. Es decir, al integrar en el ámbito forense a las ciencias naturales y las ciencias sociales, la multidisciplina emerge como una brújula que guía a los investigadores hacia un entendimiento más completo y holístico. El GIASF, desde su nacimiento en 2016, explora beneficios cruciales de la convergencia de disciplinas en el ejercicio investigativo. La colaboración multidisciplinar y el diálogo que se ha generado dentro del grupo nos ha permitido construir una mirada transversal.

Uno de los beneficios más notables de la multidisciplina, y que el GIASF ha experimentado con los años, es la superación de la brecha entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, construyendo puentes de diálogo donde antes había divisiones (Sotolongo y Delgado 2006). Al integrar especialistas de diferentes áreas del conocimiento (antropología social, arqueología, antropología forense, ciencia forense, derecho, psicología y humanidades) las investigaciones se construyen al observar de manera conjunta y en diálogo los patrones de violencia. Es decir, desde la multidisciplina cada especialista tiene el grado de expertise requerido para identificar patrones de violencia que se entretejen y retroalimentan obstruyendo el acceso a la verdad y la justicia de las víctimas.

Por ejemplo, en los contextos de fosas clandestinas, el enfoque multidisciplinar entre las ciencias sociales y naturales facilita la identificación y comprensión analítica de los patrones de violencia que los actores armados han dejado en el lugar del hallazgo y en el cuerpo de la víctima, además de documentar y analizar las irregularidades, omisiones y negligencias que las autoridades institucionales realizan durante las exhumaciones; tema para el que la antropología de las burocracias aporta las herramientas conceptuales y metodológicas necesarias

(Tiscornia 2004). Por tanto, se logra una síntesis más rica de datos, permitiendo una comprensión más profunda de los fenómenos: desaparición de personas, análisis de contexto, identificación de personas localizadas sin vida, etc. La intersección de las disciplinas que convergen en nuestro equipo no solo amplía la perspectiva, sino que también nos ha permitido abordar la subjetividad inherente a las dinámicas en las que se produce la investigación.

La capacidad de construir narrativas más comprensivas es otro beneficio clave del trabajo multidisciplinar: enriquece la investigación sobre el fenómeno de la desaparición de personas al permitir que los hallazgos de las ciencias naturales, como el análisis de evidencia física, se conecten de manera más fluida con las dinámicas y motivaciones sociales reveladas por las ciencias sociales. Esto crea un lienzo más completo para elaborar una imagen que no solo responde al "qué" de un evento, sino también al "por qué". Es decir, las respuestas no se limitan a esclarecer los "efectos" de un evento violento, sino que se busca identificar y comprender las "causas" que originaron la violación del derecho humano o la ejecución de violencias extremas sobre víctimas determinadas.

Uno de los principales aportes de las ciencias sociales al estudio de este tipo de fenómenos radica en el reconocimiento de que la violencia es más que un acto aislado y para ser comprendida debe ser analizada bajo un enfoque de proceso, esto permite observar la conexión de sentido que existe entre múltiples hechos de violencia y nos ofrece un panorama de continuidad, más que congregar actos aislados (Ferrándiz y Feixa 2004). Este enfoque nos fue de utilidad en la elaboración de dos peritajes con análisis de contexto, solicitados para un caso de desaparición en el estado de Chihuahua y para un evento de masacre en el estado de Nuevo León.

A esto se agrega la revisión que ha realizado la antropología social de las múltiples prácticas y relaciones sociales que se articulan alrededor del concepto violencia, lo que permite por un lado, comprender las estrategias que despliegan las personas en la vida cotidiana y, por otro lado, no criminalizar a quienes participan de dinámicas sociales violentas. Este enfoque también abona en el reconocimiento de las aristas estructurales que facilitan la emergencia de dinámicas de violencia (Cozzi 2015, Cisneros y Cunjama 2010).

Así, en el GIASF hemos buscado construir un diálogo constante entre expertos de diferentes disciplinas, porque consideramos que la colaboración activa entre científicos naturales y sociales reduce las barreras lingüísticas y facilita la comprensión mutua, es decir, la comprensión de las diferentes metodologías y con ello, hemos conformado dinámicas de carácter multidisciplinar. El intercambio continuo de ideas y enfoques fortalece la investigación que realizamos como equipo, y aumenta la confianza en los resultados presentados en cada proyecto

o peritaje desarrollado.[9] Esto ha implicado que desarrollemos espacios de formación continua para socializar marcos teóricos y técnicas de investigación entre las personas que conformamos el equipo, de manera que para nosotras la multidisciplina no sólo es la convergencia de diversas ciencias sino un ejercicio de aprendizaje mutuo y diálogo continuo.

Por tanto, consideramos que la gestión de la complejidad inherente a los casos forenses se ve mejorada por este paradigma científico. En este sentido, consideramos que la integración de conocimientos permite una visión más completa de los factores que contribuyen a un evento, desde la evidencia física hasta las motivaciones humanas. Esta comprensión holística no solo beneficia la investigación en sí, sino que también mejora la capacidad de presentar pruebas de manera más efectiva en el ámbito legal (Paoli 2019).

La multidisciplina, al desafiar las barreras tradicionales entre disciplinas, promueve una innovación sustancial. Las personas que formamos parte del GIASF somos estimuladas a pensar de manera más creativa y adoptar enfoques originales que nos permitan colaborar con las familias de personas desaparecidas más allá de los límites convencionales de la investigación de corte meramente académico. Al colaborar con organizaciones de la sociedad civil, colectivos de personas buscadoras y sobrevivientes a graves violaciones a derechos humanos, el centro de la investigación deja de volcarse a la conversación entre pares y se hace más énfasis en la producción de soluciones creativas a las problemáticas concretas que enfrentan las personas.

El impulso hacia la innovación es esencial en un campo como la investigación forense, donde la adaptabilidad y la creatividad son cruciales para abordar casos únicos y desafiantes. De modo que, la multidisciplina en la investigación forense, al entrelazar las ciencias naturales y sociales favorece otra forma de producir conocimiento. El sentido de innovación al que nos referimos refiere a la generación de un conocimiento que no sólo es situado, sino que, además de ser capaz de establecer diálogos con otros saberes, se transforma en un insumo para la construcción de diversos procesos de justicia. Desde la creación de narrativas más

9 Desde la investigación colaborativa y multidisciplinar, el GIASF se ha enfocado en consolidar al menos tres ejes de trabajo: el primero, orientado a la facilitación de talleres y espacios de formación dirigidos a familias de personas desaparecidas, en los que se aproximan herramientas técnicas para la búsqueda y localización de personas que retroalimentan sus propios saberes y experiencias; el segundo, enfocado en la construcción de peritajes interdisciplinarios que colaboren en las demandas de víctimas de graves violaciones a los derechos humanos (como las víctimas de desaparición y feminicidio); y el tercero, dirigido al desarrollo de investigaciones colaborativas que aporten a la comprensión de las problemáticas asociadas con la violencia, así como a la sistematización de los saberes de las personas afectadas por dichas problemáticas. Los resultados de estos tres ejes de investigación pueden ser consultados en la siguiente página: https://www.giasf.org/

comprensivas hasta la mejora de la comunicación y la gestión de la complejidad, consideramos que este enfoque ofrece una relación con el conocimiento más completo y enriquecedor.

Trabajo colaborativo

Comprender analíticamente la desaparición de personas tiene como principal reto que quien hace la investigación se aproxima a un entramado de violencias. La desaparición no se produce de manera aislada, por lo regular se entreteje con procesos de despojo y extractivismo, disputas por el poder político, dinámicas de control territorial para asegurar las rutas de trasiego y violencias machistas. A esto, muchas veces se articulan dinámicas de movilidad forzada, violencia política y prácticas de impunidad.

Este panorama cuestiona radicalmente el modelo moderno de investigación de acuerdo con el cual, individualidades aisladas acuden a los territorios para comprender y explicar los fenómenos de interés científico. Los contextos en los que se realizan actividades de búsqueda y denuncia por la desaparición, o en los que se refugian las personas amenazadas por violencias extremas, requieren otro tipo de abordaje no sólo por los riesgos presentes en los territorios sino por los efectos subjetivos que produce colocar la mirada comprehensiva sobre las violencias. Como nos dicen Ferrándiz y Feixa, la aproximación a la violencia produce desorientación, elimina la posibilidad de apelar a definiciones sencillas y nos muestra la complejidad de la supervivencia; la inmersión en estas características puede producir un *shock existencial* y, en consecuencia, desequilibrar la relación cognoscente que se establece entre la empatía y el distanciamiento (Ferrándiz y Feixa 2004).

A partir de los aprendizajes que hemos tenido año con año, nuestro equipo de investigación se ha alejado paulatinamente de los modelos individuales de investigación. Al término de cada visita de trabajo hemos reconocido la importancia subjetiva de acudir en compañía a los espacios en los que se realizan las tareas de reconstrucción de saberes; ingresar a territorios desconocidos de manera individual, agrega incertidumbre e intranquilidad a quien realiza labores de investigación. Asimismo, el trabajo de investigación a dos manos permite que al cierre del día se establezcan diálogos reflexivos sobre los aprendizajes elaborados durante el día de trabajo y, al verbalizar el shock existencial, el impacto subjetivo se reelabora y es posible canalizarlo con mayor facilidad hacia la producción de conocimiento.

Estos principios orientaron la producción en equipo de dos peritajes en el Noreste del país, uno en 2018 y un segundo en 2019. Aunque en esos años ya había

disminuido la crueldad de las expresiones de violencia en la vía pública, nuestras visitas de trabajo de campo no estuvieron exentas de la presencia de *halcones* y amenazas veladas por parte de autoridades judiciales. Algo parecido ha ocurrido en varios de los talleres de socialización del conocimiento forense que hemos impartido en Guanajuato, Guerrero y Coahuila. En todos estos casos, aunque el riesgo es percibido por cada una de las personas del equipo que participa de la actividad, la gestión de la percepción del mismo y las rutas de atención a posibles riesgos se amplían al no trabajar en aislamiento.

De manera paralela a la construcción de dinámicas de equipo para la investigación y redacción de los resultados, el GIASF se ha sostenido sobre la *colaboración* como paradigma metodológico. Propuesto por especialistas en antropología durante la década de 1970, este enfoque coloca en el centro de la producción del conocimiento a las personas con quienes se realiza la investigación, es decir, desplaza la centralidad de las dinámicas académicas en el diseño de las investigaciones para colocar en su lugar las necesidades y metas políticas y judiciales de actores movilizados, con el objetivo de producir conocimiento útil para las personas (Hernández 2015).

Orientadas por esta premisa, cada actividad y proyecto que hemos impulsado desde el GIASF ha sido resultado de conversaciones y negociaciones con distintos colectivos de personas buscadoras, organizaciones de la sociedad civil que les acompañan y con representantes legales de personas que han judicializado sus casos. Así se han diseñado los talleres de socialización de conocimiento forense, los objetivos y contenidos de informes redactados, las guías de búsqueda editadas y los peritajes en los que hemos participado. En este proceso nos hemos encontrado con que los aprendizajes elaborados por las familias en sus recorridos de búsqueda superan con mucho los saberes que poseen los operadores judiciales: en la práctica han aprendido a reconocer situaciones de riesgo, alteraciones en el terreno y estrategias para conversar con las personas en cada comunidad que recorren, lo que les permite acceder a fragmentos de verdad no disponibles para otras personas.

Este formato de investigación nos ha facilitado en muchas ocasiones el acceso a contextos de riesgo en los que la confianza es un capital escaso, sin embargo, también ha implicado que ingresemos en las dinámicas cotidianas que se desarrollan en dichos contextos, colocándonos en las entrañas de la violencia estructural y simbólica que atraviesa la vida de las personas con las que trabajamos. Recordemos que la *violencia estructural* refiere a la organización tanto económica como política que impone condiciones de dolor físico y emocional y, uno de sus efectos, es la internalización de las desigualdades y jerarquías, conocida como *violencia simbólica* (Ferrándiz y Feixa 2004).

Es decir, el paradigma de la investigación colaborativa nos ha permitido un acceso menos complicado a los espacios de sobrevivencia que se construyen después de una experiencia de violencia y crueldad extrema pero, aunque las conversaciones con las familias de las víctimas han fluido con menos suspicacias, este formato de investigación no implica que las jerarquías sexistas o de clase se desdibujen; de manera que en varias ocasiones nuestros cuerpos han sido leídos desde las desigualdades que la violencia exalta.

Asimismo, la colaboración no nos ha exentado de experimentar incidentes de seguridad. A este respecto es importante colocar la importancia de elaborar protocolos de seguridad antes de acudir a espacios atravesados por la violencia y reconocer los marcos culturales que permiten definir el concepto de seguridad a las personas con quienes colaboramos y la diferencia cultural desde la cual definimos la seguridad quienes acudimos a realizar investigación, aún en el formato de la colaboración. Este es un punto de partida indispensable para establecer medidas de protección mutuas y compartidas.

El hecho de que las personas con quienes colaboramos habiten en condiciones de violencia estructural, no debe significar que se pase por alto la seguridad y estabilidad subjetiva de quien realiza la investigación. Bajo esta lógica también creemos que es importante enriquecer el concepto de autocuidado para plantearlo en términos colectivos, es decir, consideramos importante construir dinámicas de cuidado mutuo que permitan establecer condiciones de seguridad suficientes para todas las personas que participan de los procesos de investigación. Por ejemplo, cuando acudimos a realizar actividades de acompañamiento o facilitación de talleres, tenemos reuniones previas con alguna representante del colectivo para acordar dinámicas de monitoreo, espacios de hospedaje y solicitar información sobre situaciones de riesgo que las personas que integran el colectivo enfrentan. Con ello procuramos verbalizar nuestra extranjería frente a las dinámicas de violencia, que forman parte de la dinámica cotidiana de las personas con las que trabajaremos.

Reconocer la piel que habitamos y los efectos subjetivos que produce la violencia nos ha llevado a buscar acompañamiento psicosocial, las personas con las que colaboramos han desarrollado sus propias estrategias de afrontamiento para las escenas de crueldad que observan en sus recorridos y quienes brindamos acompañamiento hemos tenido que aprender a generar nuestras propias estrategias. El análisis de los contextos en los que se trabaja colaborativamente permite una valoración colectiva de las situaciones de riesgos que se pueden afrontar durante el trabajo de investigación. La evaluación anticipada de las condiciones para la realización de los trabajos y proyectos es un eje prioritario para el GIASF, por lo que es muy importante la construcción de procesos de comunicación sensibles

que permita también que las personas con las que se realiza la investigación reconozcan la importancia del cuidado recíproco.

El GIASF, como grupo independiente de investigación, está conformado en su mayoría por mujeres que, de un modo u otro, han sido afectadas por la violencia estructural y simbólica de sus contextos. La condición de género amplifica la vulnerabilidad inherente al desarrollo de trabajos de investigación en contextos de violencia, fuera del auspicio o reconocimiento de alguna universidad, entidad educativa o instituto de investigación académica. A esto se añaden aquellas otras condiciones propias de la precariedad material diferenciada que cada una de las personas que integran el Grupo enfrentan. Por todo esto, el cuidado colectivo adquiere relevancia y se convierte en un elemento fundamental en la generación del conocimiento colaborativo.

El acompañamiento en la colaboración

La investigación colaborativa implica necesariamente la transformación de las estructuras epistémicas jerárquicas, no sólo porque el criterio de producción de conocimientos sea, como se ha señalado, que estos resulten útiles para las personas con las que se construye el conocimiento, sino también porque el interés central de la investigación no se ubica en el conocimiento *per se*, sino en las necesidades concretas a las que este, en su pluralidad, puede ser capaz de responder. Ante cada solicitud de colaboración que hemos recibido o en los proyectos que hemos propuesto, partimos de reconocer las habilidades teórico-metodológicas que el trabajo requiere y, a partir de ello, se conforma el equipo que participa de la actividad. Por ejemplo, cuando nos han solicitado asesoría y acompañamiento en actividades de búsqueda suelen participar las compañeras con formación en antropología física, orientación en arqueología y conocimiento práctico para la búsqueda de personas.

En este sentido, la construcción de la investigación colaborativa se caracteriza por un lado, por estar permanentemente afectada por las condiciones que imponen los contextos en los que se articula la intención de producir algún conocimiento útil y las personas que los habitan; y por el otro lado, porque procura adaptar sus recursos metodológicos a los rasgos y transformaciones de dichos contextos y sus dinámicas, con el fin de comprender la complejidad de las necesidades, afectaciones y cambios que enfrentan quienes anclan su permanencia en esos contextos, muchas veces inevitable, a la creación de formas diversas de sostenibilidad de la vida. Así, el objetivo de los saberes que se propone la investigación colaborativa, tal como la que hemos intentado construir en el GIASF, es que estos se configuren como un eslabón de las formas de sostenibilidad de la vida.

Es importante no perder de vista que la investigación colaborativa que aquí enunciamos responde a los entornos de violencia extrema en los que la desaparición de personas no sólo ha fracturado los entramados sociales, sino que también ha exacerbado la dimensión individualista de la sociabilidad de las personas. En este sentido, el paradigma de la colaboración trasciende el eje de lo epistémico. Al dislocar el sentido de la investigación académica tradicional que regularmente se rige por los mandatos de individualidad y competencia, la investigación colaborativa devela no sólo las limitaciones de las distancias disciplinares sino también, y quizás más importante, las diferentes condiciones de vulnerabilidad de quienes hacen parte de la construcción de la investigación.

Así, lo colaborativo no queda supeditado a la riqueza del intercambio disciplinar, por el contrario, se extiende al reconocimiento de la vinculación como un recurso epistémico pero también psíquico y, por tanto, afectivo. Precisamente porque, como se señaló con anterioridad, la investigación en contextos de violencia nos confronta con las complejidades de la supervivencia y, paradójicamente, con un *no saber* cómo describir y cómo explicar las dimensiones del problema, específicamente, las dimensiones del problema de la desaparición. No sólo porque las transformaciones y constante actualización del problema suponen un reto para el desarrollo de semánticas y elementos explicativos, sino también por lo que en términos subjetivos impacta a quienes sostienen la tarea de la investigación.

En nuestra experiencia, el significado de "la colaboración como paradigma metodológico" implica que la experiencia del propio ejercicio de la investigación se concibe afectada por la problemática, es decir que, quienes realizamos investigación en y sobre los escenarios de la desaparición para aproximarnos a la construcción (y reconstrucción) colectiva de saberes útiles y diversos, no podemos asumirnos distantes o extrañas en los espacios en los que se produce la desaparición. Primero, porque la generalización del problema supone que cada vez son más los entornos y grupos de personas afectadas por este. Segundo, porque la necesidad de saberes útiles para las personas afectadas directamente resulta insoslayable, de tal forma, que la gestión del conocimiento se traslada a espacios de intercambio de saberes que se llevan a la práctica de manera más o menos inmediata, sin que esto culmine en una sistematización acorde con los requerimientos científicos o epistemológicos tradicionales. Si en el fondo de esta deriva de la investigación colaborativa se encuentra la construcción, la reconstrucción o bien, la actualización de saberes de manera conjunta, entonces su quehacer inherente, con regularidad, es susceptible de transformarse en prácticas de acompañamiento.

Nuestra comprensión del acompañamiento es en el sentido concreto de acompañar, es decir, de estar a un lado de otra persona, colaborar. El encuentro intersubjetivo que se produce con personas sobrevivientes a graves violaciones

a derechos humanos y las familias de personas desaparecidas, en este caso, se asemeja a la experiencia etnográfica, tal como la describe Guber (2011), pero se distancia en tanto el centro de la experiencia no es tan solo la comprensión científica sino brindar soporte simbólico y encarnado a la experiencia del otro. Esto parecería algo inherente a toda interacción social, empero las personas que se han convertido en buscadoras suelen ser aisladas de su entorno, casi siempre por temor de que la violencia se extienda sobre su red de relaciones sociales. Asimismo, las personas que brindan atención en las distintas dependencias de impartición de justicia suelen reproducir formas de violencia institucional dificultando los trámites que acompañan los procesos de búsqueda o elaborando comunicaciones poco comprensibles para las familias de personas desaparecidas.

El hecho de que la investigación colaborativa, tal como la entendemos, busque que la generación de saberes beneficie de manera prioritaria a las personas con las que se construye la investigación y su contexto, es lo que permite que la colaboración, articulación y generación conjunta de saberes se transforme en prácticas de acompañamiento diversas, flexibles y atentas a las necesidades de las personas afectadas por el problema de la desaparición. Cuando la investigación colaborativa deviene en formas de acompañamiento, los espacios de intercambio y divulgación de saberes también se transforman y diversifican. La implicación nos ha orillado a reflexionar sobre nuestro quehacer en los espacios en los que acompañamos y a tener como máxima la "intervención sin daño". El acceder a los espacios íntimos de la búsqueda y conocer los vericuetos legales de los casos judicializados implica compromisos éticos frente a la información sensible a la que nos allegamos, de manera que el análisis y difusión de esta debe orientarse por la autoridad que las personas tienen sobre su propia información.

Frente a las lógicas tradicionales de hiperproductividad académica, en la colaboración multidisciplinaria que desarrolla GIASF la generación de saberes no se sistematiza prioritariamente en los ámbitos científicos formales, sino que busca tener una incidencia en el contexto de la problemática. La puesta en común de los resultados y conocimientos adquiridos trasciende la demanda de anclar el trabajo de investigación a los estándares de evaluación académica propia de los sistemas de investigación que categorizan la calidad en función de la cantidad. En este sentido, nos ocupamos de que nuestras investigaciones multidisciplinares se transformen en un elemento complementario de los saberes de las personas y comunidades con quienes colaboramos.

Para nosotras los procesos de análisis, reflexión y explicación del problema de la desaparición se articulan en la co-construcción de espacios pedagógicos que posibilitan el intercambio horizontal de aprendizajes y saberes. En estos espacios pedagógicos hemos procurado que las jerarquías epistémicas se disloquen, de tal forma que el criterio de "expertise" se amplifique a todas las personas involucradas.

Los saberes prácticos de las personas buscadoras sitúan marcos de comprensión que nutren el trabajo teórico de quienes, desde la multidisciplina, investigamos el problema de la desaparición y viceversa.

Adicionalmente, los saberes prácticos de las personas buscadoras son los que definen en gran medida no sólo las formas que adquiere la investigación colaborativa, sino también las prácticas de acompañamiento: el trabajo de documentación y la asesoría o asistencia técnica en jornadas de búsqueda o exhumación, la capacitación en conocimientos técnicos para la identificación de personas, la aproximación de herramientas para la construcción de archivos personales y colectivos, la generación o mejoramiento de herramientas destinadas a la búsqueda y localización de personas y la facilitación de espacios para el reconocimiento y sistematización de los saberes prácticos de quienes buscan, son tan sólo algunas de las formas en que nuestra investigación en colaboración ha devenido en prácticas concretas de acompañamiento.

La colaboración multidisciplinar hace posible que en las prácticas de acompañamiento todas las personas que formamos parte del grupo podamos participar, de un modo u otro; los procesos de aprendizaje son mutuos. Ahí donde la mirada de las ciencias naturales es preponderante, la mirada de las ciencias sociales aporta con problemas o interrogantes que enriquece sus abordajes y viceversa. De esta manera, el trabajo de investigación multidisciplinar, así como el acompañamiento que de este se deriva, no sólo se enfoca en las necesidades técnicas de las personas con quienes se realiza el mismo, sino también en las situaciones subjetivas y colectivas, lo que posibilita el desarrollo de prácticas de acompañamiento éticamente cuidadas.

El acompañamiento desde la investigación colaborativa se configura de manera muy específica respecto a otros acompañamientos (terapeútico, artístico o memorialístico) que también se manifiestan en los contextos de violencia y es necesario reconocerlo. La investigación colaborativa surge y es posible porque el proceso mismo de la investigación y quienes lo hacen, se enfrentan a horizontes éticos que plantean la necesidad de que la generación, articulación o intercambio de saberes sea para el fortalecimiento en distintas dimensiones de las personas buscadoras y la divulgación de sus conocimientos prácticos. En suma, se acompaña colaborando a través de las distintas prácticas que antes enunciamos.

Retos y dilemas

El trabajo que se realiza en el acompañamiento a familiares de personas desaparecidas, así como los peritajes e investigaciones con incidencia dirigidos a las víctimas, implican un camino constante de aprendizajes, entre los que hemos

logrado caracterizar algunos retos y dilemas centrados en aspectos ético-teórico-metodológicos y de cuidado mutuo.

a. El trabajo multidisciplinario

La investigación multidisciplinaria se desarrolla a partir de un equipo de profesionales con distintas especialidades y habilidades que trabajan de manera conjunta para alcanzar objetivos comunes. De manera que, cada integrante del equipo está al servicio de una meta colectiva. Esta dinámica puede ayudar a resolver problemas concretos desde perspectivas y enfoques diferentes. Por ello, el trabajo multidisciplinario representa para nosotras un faro de esperanza en el vasto océano del conocimiento, proporcionando respuestas más comprensivas a problemas complejos.

Este enfoque no está exento de dificultades, ya que enfrenta una serie de retos, limitaciones y dilemas que ponen a prueba la habilidad de quienes conducen la investigación para tejer un tapiz coherente a partir de disciplinas dispares (Valverde-Obando 2021). No obstante, estos equipos de investigación fungen con mucha destreza en contextos de derechos humanos e interacción colaborativa con colectivos de personas desaparecidas o víctimas de otras violencias extremas; se debe entonces prestar especial atención no solo a los retos teórico-metodológicos que la práctica multidisciplinar puede desarrollar, sino también a los aspectos éticos que el ejercicio de estos trabajos puede llevar asociado.

Uno de los retos más notorios es la divergencia de lenguajes y marcos conceptuales entre las disciplinas involucradas. Cada campo científico, con su rica historia y tradición, aporta una terminología específica y paradigmas únicos. Este crisol lingüístico puede resultar en malentendidos, desafíos de comunicación y, en última instancia, en la construcción de barreras cognitivas que obstaculizan la síntesis de conocimientos. Asimismo, puede interferir en el diálogo con las personas que solicitan nuestro acompañamiento o desarrollo de proyectos de investigación forense. Por ejemplo, la definición de la preponderancia de un tema o enfoque respecto a otro distinto, o bien, la disposición al reconocimiento de los sesgos o vacíos teórico-conceptuales de las disciplinas ante un problema complejo (que pueden ser complementados por otras disciplinas), depende de la capacidad –y voluntad– para co-construir marcos conceptuales amplios, flexibles o complementarios pero también objetivos comunes que prioricen los intereses y necesidades de las personas a las que se acompañan, frente a los intereses disciplinares.

La gestión del tiempo también se presenta como un reto en la investigación multidisciplinaria. La coordinación de equipos que operan en marcos temporales divergentes puede convertirse en una danza compleja. Los plazos ajustados y

la presión por producir resultados pueden comprometer la profundidad y la exhaustividad necesarias para abordar problemas complejos, llevando a soluciones superficiales que no alcanzan su máximo potencial. Evitar esta problemática implica conocer los tiempos intrínsecos de cada disciplina para elaborar un cronograma que sea realista con las necesidades temporales de todas las especialidades que integran el proyecto. La multidisciplina no es solo poner en diálogo diferentes perspectivas científicas, sino crear una sinergia entre ellas que permita elaborar resultados confiables.

El dilema de la superficialidad también se manifiesta en el compromiso de las personas que participan de la investigación con disciplinas fuera de su especialización. Mientras la diversidad de perspectivas es una fuerza motriz, la falta de inmersión profunda puede dar lugar a soluciones parciales. A este respecto, desde GIASF la pregunta ética que surge frente a este dilema ha colocado en el centro a las personas que realizan búsqueda, y en este sentido, desde nuestro equipo multidisciplinar se procura reconocer en todo momento los límites que cada profesional tiene respecto a sus saberes para que, de manera consciente, participe quien comprenda con mayor profundidad alguna de las facetas del problema en cuestión. Asimismo, GIASF ha procurado desarrollar una comunicación transparente sobre los tiempos disponibles en el equipo de investigación y los recursos con los cuales se sostiene cada proyecto. Esta dinámica facilita la elaboración de cronogramas eficientes y la propuesta de trabajos afines al capital económico y humano disponible. Esto último resulta crucial en un contexto donde el apoyo económico es escaso, tanto para quienes hacen investigación como para quienes solicitan nuestra participación.

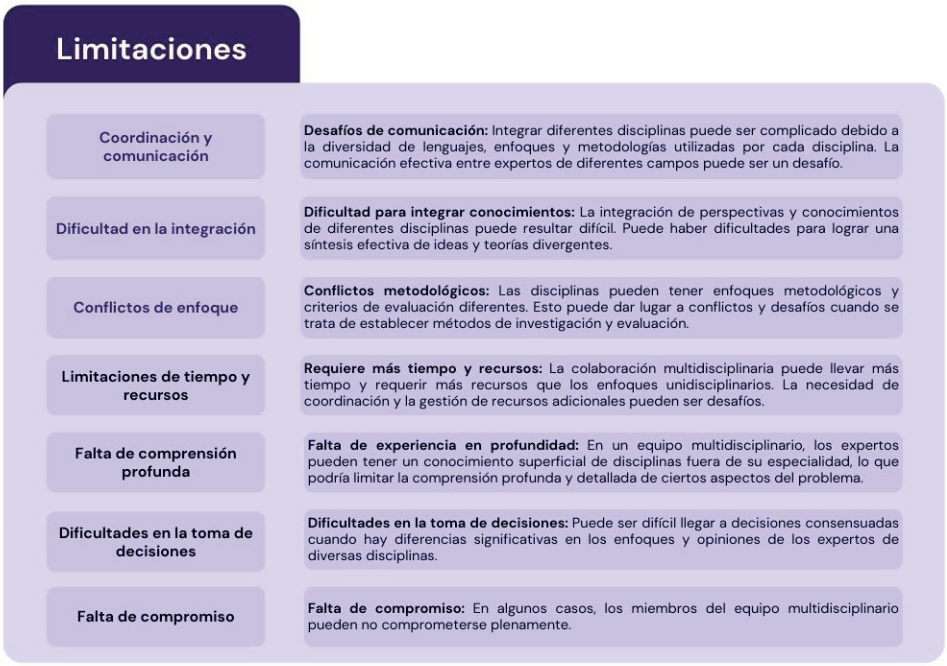
La evaluación del impacto en la investigación multidisciplinaria enfrenta su propio conjunto de desafíos. Las métricas tradicionales pueden no capturar completamente la riqueza de los resultados multidisciplinarios, dejando a los investigadores en la encrucijada de definir y comunicar el valor de su trabajo de manera convincente. Esta lucha por medir el impacto real puede afectar la financiación y la apreciación institucional de tales enfoques. Esto ha sido un reto mayor dado la representación hegemónica sobre la antropología física, la genética y otras ciencias biológicas como únicas disciplinas capaces de dar respuestas efectivas ante el fenómeno de la desaparición de personas.[10] Tanto entre operadores judiciales como entre otros científicos, se concibe como innecesaria la intervención y participación de

10 Esta visión sesgada hacia la resolución efectiva del fenómeno de la desaparición de personas y la identificación de las mismas no contempla la diversidad de escenarios y circunstancias particulares de cada víctima (por ejemplo, que la relación de parentesco sea por adopción y no biológica) negando con este criterio no solo la identificación, sino también la construcción de argumentos que brinden a las víctimas directas e indirectas de acceso a la justicia y la verdad.

las ciencias sociales y las humanidades en la construcción de verdades sobre la desaparición de personas.

La investigación multidisciplinaria a menudo se enfrenta a dilemas éticos complejos. Las diferencias en las normas éticas y prácticas de investigación entre disciplinas pueden generar conflictos, exigiendo una reflexión profunda sobre cómo mantener la integridad en el proceso de investigación sin comprometer los estándares éticos de ninguna disciplina involucrada ni alterar los acuerdos establecidos con las personas que solicitaron nuestro acompañamiento. De modo que la investigación multidisciplinaria, aunque prometedora, enfrenta un océano de desafíos, limitaciones y dilemas. La navegación exitosa a través de estas aguas turbulentas requiere una combinación de habilidades de comunicación, gestión del tiempo, compromiso profundo y consideraciones éticas.

Tabla 1. Limitaciones de la investigación multidisciplinaria.



Fuente: Elaborado por Isabel Beltrán a partir de Figueroa y Ranchero (2014), Rodríguez (2014) y Paoli (2019).

Tabla 2. Retos de la investigación multidisciplinaria.

Retos	
Diversidad de Perspectivas	• **Desafío:** Integrar y gestionar eficazmente las diversas perspectivas y enfoques de diferentes disciplinas. • **Razón:** La diversidad es valiosa, pero puede dar lugar a malentendidos o conflictos si no se maneja adecuadamente.
Comunicación Efectiva	• **Desafío:** Establecer canales de comunicación efectivos entre expertos de diferentes disciplinas. • **Razón:** La jerga y los métodos de comunicación pueden variar, facilitando la comprensión mutua.
Coordinación y Colaboración	• **Desafío:** Coordinar y colaborar de manera eficiente, especialmente cuando los equipos son grandes y diversos. • **Razón:** Diferentes disciplinas pueden tener procesos y ritmos de trabajo distintos.
Integración de Conocimientos	• **Desafío:** Lograr una integración efectiva de los conocimientos de diversas disciplinas. • **Razón:** La síntesis de teorías y conceptos puede ser complicada debido a las diferencias fundamentales en los marcos conceptuales.
Toma de Decisiones	• **Desafío:** Tomar decisiones consensuadas cuando hay divergencias significativas en los enfoques. • **Razón:** Las decisiones pueden requerir compromisos y acuerdos que satisfagan a todas las disciplinas involucradas.
Gestión del Tiempo	• **Desafío:** Gestionar el tiempo de manera eficiente, ya que la colaboración multidisciplinaria a menudo lleva más tiempo que los enfoques unidisciplinarios. • **Razón:** Coordinar agendas y plazos puede ser complicado.
Desarrollo de Habilidades	• **Desafío:** Desarrollar habilidades de colaboración y apertura a nuevas ideas entre los miembros del equipo. • **Razón:** Los expertos pueden no estar acostumbrados a trabajar fuera de los límites de sus disciplinas.

Fuente: Elaborado por Isabel Beltrán a partir de Figueroa y Ranchero (2014), Rodríguez (2014) y Paoli (2019).

b. Retos y dilemas del contexto

Los retos que plantea el trabajo multidisciplinario se tejen con los retos que suscitan los contextos en los que se lleva a cabo el trabajo de investigación y acompañamiento. Ante esto, el paradigma metodológico de colaboración muestra que el modelo individualista de producción del conocimiento desarrolla prácticas epistémicas desafectadas, distantes de los sujetos y contextos sobre los que construyen sus análisis, así como prácticas extractivistas de saberes. En este sentido, el trabajo colaborativo también se hilvana como una crítica a dicho modelo. Por un lado, porque demanda el reconocimiento de los sujetos afectados por el problema que analiza, como tales, sin la mediación de la distancia cognoscitiva requerida para garantizar una pretendida objetividad (o neutralidad) *ad hoc* con el modelo individualista del conocimiento. En última instancia, el

trabajo colaborativo, al reconocer la condición de sujetos a quienes son afectados de manera directa por la problemática en cuestión, socava la distancia cognoscitiva y establece una nueva relación pues reconoce a las personas con quienes se colabora como interlocutoras en los procesos de generación e intercambio de saberes. Por otro lado, porque pone en evidencia las limitaciones del modelo individualista disciplinar frente a problemas sumamente complejos. En este último sentido, la investigación colaborativa puede también ser entendida como una respuesta a la dimensión de las problemáticas que se abordan.

En el caso de la desaparición de personas, la investigación colaborativa enfrenta retos importantes, no sólo porque el fenómeno es complejo en sí mismo en muchos sentidos, sino también porque se trata de un problema que tiene que analizarse al mismo tiempo que se está produciendo, actualizando en sus formas y generalizando en múltiples contextos; no olvidemos que las cifras sobre desaparición incrementan día con día, de acuerdo con algunos medios de comunicación, cada hora una persona es desaparecida en nuestro país (Martínez 2023). Esto implica que quienes hacemos investigación en y sobre contextos de desaparición, no sólo nos aproximamos a un mundo de víctimas cada vez más amplio y diverso, sino también a un entramado de condiciones de vulnerabilidad que complejiza el desarrollo del proceso colaborativo y las prácticas de acompañamiento.

El acercamiento a la violencia y el reconocimiento de los impactos diferenciados que esta produce, representa un límite a los alcances de la investigación. Es cierto que las condiciones de riesgo dificultan el sostenimiento de prácticas de acompañamiento y colaboración en periodos largos de tiempo, pero también lo es el hecho de que los procesos de investigación se realizan en condiciones materiales precarias que no sólo acortan los tiempos de presencia en los contextos, sino también limitan la cantidad y tipo de recursos que pueden utilizarse durante el trabajo de investigación (por ejemplo, económicos, de seguridad y de contención emocional).

Es importante mencionar que la investigación colaborativa en contextos de violencia toma forma, no sólo porque responda a un interés particular en algún ámbito disciplinar del conocimiento sino porque, tal como señalamos antes, las dinámicas de la violencia se generalizan a tal grado que quienes hacemos investigación también somos confrontados y afectados, en algún nivel, a los impactos que esta produce. Es decir, la investigación colaborativa articulada al fenómeno de la desaparición de personas no se desarrolla sólo por una curiosidad científica alrededor del problema. También nos importa desarrollar investigación, co-construir y reconstruir saberes diversos, así como intercambiar, reconocer y divulgar los conocimientos que surgen de la experiencia ominosa de quienes se enfrentan a la desaparición concreta de alguna persona cercana, porque vivimos en contextos signados por la violencia en sus múltiples manifestaciones.

El trabajo de investigación, producido sobre dinámicas de acompañamiento y colaboración, nos confronta con realidades que también habitamos, nuestra subjetividad está siempre situada. En este sentido, se reconocen las dificultades para desarrollar una investigación sin condiciones mínimas de seguridad y sostenimiento físico y emocional, pero al mismo tiempo se palpa la imperiosa necesidad de que lo que nos proporciona la generación de conocimiento, se transforme en una herramienta para la sostenibilidad de la vida en su conjunto.

Este aspecto es importante porque el trabajo de investigación colaborativo no sólo se propone señalar y dislocar las estructuras epistémicas jerarquizantes, sino también las estructuras sociales que son cultivo de la violencia que hoy nos aqueja. Esto lo hemos aprendido de la mano de las personas buscadoras, cuyos colectivos ingresan a espacios de alto riesgo con el objetivo expreso de reconstruir el tejido social a través de dinámicas de sensibilización en la vía pública y el diálogo empático y cercano con personas usualmente criminalizadas por la sociedad.

Como se indicó líneas arriba, en la co-construcción, reconstrucción e intercambio de saberes, quienes somos parte del trabajo de investigación también somos afectadas y condicionadas por criterios sexistas y clasistas, de tal forma que los riesgos que conlleva la investigación, pero también la valoración o reconocimiento de los resultados y de las prácticas de acompañamiento, pueden ser ponderados en función de dichas estructuras sociales jerarquizantes.

Porque es cierto que la recepción y vincularidad que se produce entre quienes hacen parte de la trama que da forma al trabajo colaborativo y las prácticas de acompañamiento (nos referimos a quienes somos identificadas como investigadoras y a quienes han sido afectadas por la problemática en cuestión) es tan diversa como los contextos en los que se desarrollan. Sin embargo, en un mundo de producción de conocimiento a fuerza del extractivismo y la distancia subjetiva y cognoscitiva en pro de la objetividad y neutralidad de los saberes, corremos el riesgo de ser identificadas con dicho modelo. O bien, puede ser que no se reconozcan los obstáculos y condiciones precarias que impactan y limitan el alcance de nuestro trabajo, pero también nuestro más básico sostenimiento.

Reflexiones finales

Si bien la convocatoria que permitió el surgimiento de nuestro grupo de investigación se hizo desde la antropología social, la desaparición de personas, como fenómeno que nos articula, nos ha mostrado la importancia de la convergencia de perspectivas tanto teóricas como metodológicas. Asimismo, nos ha mostrado la importancia de la humildad científica, ninguna de las ciencias que convergen en el ámbito forense puede reconstruir por sí misma la verdad del evento que

la convoca. La investigación multidisciplinaria ha sido un eje fundamental en el trabajo del GIASF ya que nos ha permitido identificar muchas de las facetas que componen el fenómeno de desapariciones en México. El contar en el equipo con una variedad de ciencias útiles para la comprensión de las violencias que se entretejen en la desaparición de personas nos ha permitido, a lo largo de siete años, construir una lectura holística y fortalecer lazos con varios colectivos de personas dedicadas a la búsqueda.

Al mismo tiempo, el trabajo colaborativo nos ha mostrado la distancia que se ha construido entre el saber científico y la vida cotidiana de las personas. Sobre esa distancia es que, a lo largo de 7 años de trabajo, los talleres de socialización del conocimiento forense no han dejado de ser una necesidad para las familias. Desde la antropología social y física, la arqueología, las humanidades y la abogacía hemos procurado colocar al alcance de las personas que realizan búsqueda, los saberes que contribuyen a la localización e identificación de las personas desaparecidas. Asimismo, hemos colocado a disposición de colectivos y organizaciones de la sociedad civil nuestras herramientas de sistematización para contribuir a la denuncia pública que impulsan desde sus trincheras a través de informes y en el camino, hemos descubierto que al campo científico asigna un valor menor a estos formatos de circulación de saberes.

Hemos asumido desde la implicación particular –y a su vez colectiva– del equipo, una forma de investigación colaborativa, esto como una apuesta ético-política que busca ser crítica con las formas de investigación con las cuales la academia puede asumir estos temas. En esa lógica buscamos ser propositivas, para ofrecer posibles respuestas y vías de resolución a la problemática que también en nuestro contexto habitamos. Esto implica un compromiso y trabajo tanto individual como colectivo al conocer y reconocer lo que los saberes específicos pueden abordar para la comprensión de la problemática.

El ejercicio de las reflexiones sobre las implicaciones colectivas e individuales nos orilla a reconocer nuestros compromisos personales y colectivos, a vislumbrar las condiciones de violencia estructural que atraviesan a las personas que acompañamos pero también las que pudieran estar replicándose para nosotras, enunciarlas y buscar resolverlas.

Desarrollar investigación colaborativa y multidisciplinar como una apuesta ético-política, en las condiciones contextuales que hemos mencionado, demanda tener presente formas de cuidado particulares y colectivas antes, durante y después de realizada la investigación –prácticas que sólo pueden ser realizadas a partir del apoyo y la escucha mutua–. Esto, a su vez, posibilita socializar la importancia del cuidado para las personas a quienes acompañamos y con ello fisurar, cuestionar, problematizar y repensar las condiciones estructurales de las violencias.

Referencias bibliográficas

Calveiro, Pilar. 2004. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires: Colihue.

Cisneros, José Luis y Cunjama López, Emilio Daniel. 2010. El catatónico desamparo de lo humano; un acercamiento a la sociología de la violencia. *El Cotidiano*. (164): 89-101.

Cozzi, Eugenia. 2015. De juntas, clanes y broncas: Regulaciones de la violencia altamente lesiva entre jóvenes de sectores populares en dos barrios de la ciudad de Santa Fe. *Delito y sociedad*. 24(39): 72-102.

Félix de Melo, Marina y Andreu, Fátima. 2016. El trabajo de las ONG y el trabajo en las ONG a la luz del análisis sociológico de las profesiones. *Estudios sociológicos*. (101): 325-351.

Ferrándiz, Francisco. 2010. De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea. *Revista de Antropología Social*. (19): 161-189.

Ferrándiz, Francisco y Feixa, Carles. 2004. Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*. (27): 159-174.

Figueroa Romero, Raul y Ranchero Ventura, Pablo. 2014. "Reflexiones teórico-metodológicas en la construcción del conocimiento en multidisciplina (interdisciplina). Estado de Derecho y Democracia." En: IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales. UNLP-FaHCE. Del 27 al 29 de agosto del 2014.

Gómez Lvoff, Lucía. 2012. "Ausencias presentes. Los casos de tres mujeres familiares de desaparecidos políticos mexicanos en el marco de la organización política: Reconstrucciones, transformaciones y continuidades". Tesis de maestría. Antropología Social. CIESAS. Ciudad de México.

González Villareal, Roberto. 2012. *Historia de la desaparición en México. Nacimiento de una tecnología represiva*. Monterrey: Terracota.

Guber, Rosana. 2011. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2015. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista." En: Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Aída Hernández *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*. Tomo II. pp. 83-106. Buenos Aires: Editorial Casa del Mago-CLACSO-Cooperativa Editorial Retos.

Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco. 2022. *Cifra negra del delito en Jalisco*. IIEG. https://iieg.gob.mx/ns/?page_id=25219 y https://iieg.gob.mx/ns/wp-content/uploads/2023/09/Ficha-Cifra-negra-2023.pdf

López López, Erika Liliana. 2019. El enfoque humanitario frente al jurídico en la búsqueda de personas víctimas de desaparición forzada: tensiones y

apuntes para una reflexión crítica del giro forense. *Abya Yala. Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*. (2): 24-50.

Martínez, César. 01 de junio del 2023. Desaparece una persona cada hora en sexenio de AMLO. *A dónde van los desaparecidos*. https://adondevanlosdesaparecidos.org/2023/06/01/desaparece-una-persona-cada-hora-en-sexenio-de-amlo/

Nicolescu Basarab. 1998. *La transdisciplinariedad, una nueva visión del mundo. Manifiesto*. Paris: Ediciones Du Rocher.

Organización de los Estados Americanos. 1994. *Convención Interamericana sobre Desaparición Forzada de Personas*. OEA-CIDH. https://www.oas.org/es/cidh/mandato/documentos-basicos/convencion-interamericana-desaparicion-forzada-personas.pdf

Paoli Bolio, Francisco José. 2019. Multi, inter y transdisciplinariedad. *Problema. Anuario de filosofía y teoría del derecho*. (13): 347-357. https://doi.org/10.22201/iij.24487937e.2019.13

Pía Lara, María. 2009. *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa.

Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas. 2023. [Portal]. RNPDNO-CNB. https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/Index

Robledo Silvestre, Carolina. 2016. Genealogía e historia no resuelta de la desaparición forzada en México. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (55): 93-114.

Robledo Silvestre, Carolina, Escorcia, Lilia, Querales, May-ek y García, Glendi. 2016. Violencia e ilegalidad en las fosas de Tetelcingo: Interpretaciones desde la antropología. *Resiliencia*. (3): 8-24.

Rodríguez, Mariela. 2014. La interdisciplinariedad: Acción comunicativa científica y humana. *Centro de Servicios Pedagógicos*. (8): 15-20.

Ruiz Canizales, Raúl, Pichardo Hernández, Juan Alberto y Campos Reyes, Karen. 2023. La especialización de las áreas forenses como factor clave en el tratamiento digno para las víctimas encontradas en fosas clandestinas. *DIXI*. (1): 1-21.

Sotolongo, Pedro y Delgado, Carlos. 2006. "La complejidad y el diálogo transdisciplinario de saberes". En: Pedro Luis Sotolongo Codina y Carlos Jesús Delgado Díaz (eds.), *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social. Hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo*. pp. 65-77. Buenos Aires: CLACSO.

Tiscornia, Sofía. 2004. *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.

Valverde-Obando Luis. 2021. El trabajo en equipo y su operatividad. *Acta Académica*. (4): 18-24. http://revista.uaca.ac.cr/index.php/actas/article/view/1030.

Comunidades de cuidados en contextos de violencia: experiencias en territorio veracruzano

Verónica Moreno Uribe[1]
Estela Casados González[2]

El aforismo, traducido como "Pienso, luego existo", todavía nos estructura, pero podría tener un significado distinto. En latín, *cogito* viene del verbo *cogitare; co* es una acción conjunta o global; y *gitare* es poner en movimiento, agitar, darle vuelta a las cosas. Ese darle vuelta a las cosas es el que se traduce como "pienso". Pero *cogito* también puede significar "el interés reflexivo que uno pone en algo", y bajo la lupa de un "interés reflexivo" podríamos estar hablando de un trabajo de cuidados. La palabra *cuidar (cogitatus)*, de hecho, viene exactamente de la misma raíz. Con un lenguaje migrante, entonces, traduciríamos la máxima de Descartes como "Cuido, luego existo". Qué distinto habría sido el mundo si algo tan pequeño y sencillo como esta palabra se hubiera entendido así.

En una orilla brumosa. Cinco rutas para pensar
los futuros de las artes visuales y la literatura

(Gerber 2021)

1 Profesora de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana. Colaboradora del OUVMujeres.

2 Profesora de la Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana. Coordinadora del OUVMujeres.

Preámbulo

Este capítulo se desarrolla a partir de dos experiencias de trabajo antropológico feminista realizado a contracorriente. Hasta hace poco tiempo nuestros proyectos de investigación referentes a comunidades de cuidados y violencias contra mujeres se habían realizado por separado, hasta que las mujeres con las que colaboramos nos dieron pistas que permitieron tejer fuerte entre dos temáticas que aparentemente no tenían relación. En los últimos diez años, quienes esto escribimos, trabajamos en torno a las violencias contra mujeres en México y puntualmente en el estado de Veracruz, así como con comunidades de cuidados que se han creado tanto en pueblos originarios como en las principales ciudades de la entidad, como respuesta a las violencias desde distintos ámbitos y temáticas.

Ambas tenemos en común articular el trabajo de investigación y docencia en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, con la participación militante en diversos grupos de base, algunos de los cuales se nombran en el presente texto. Desde este *locus* nos posicionamos, conscientes de que pertenecer a la academia en un contexto de injusticia epistémica que desprecia los saberes no disciplinarios, puede otorgarnos ventajas para compartir reflexiones; pero también ciertas de que, si esta academia es refractaria y hostil a los debates articulados en torno a los feminismos, esto puede resultar todo un desafío. Hablamos entonces, desde este desafío y con la experiencia de ser parte de los colectivos sobre los que reflexionamos.

Las siguientes páginas permiten observar que las comunidades de cuidados constituyen una estrategia ante las violencias hacia las mujeres en un intento por enfrentar la ineficacia del Estado y construir condiciones para salvaguardar la vida. A partir de esa idea, el objetivo del presente capítulo es documentar estas iniciativas emergidas en territorio veracruzano como respuesta a las violencias, además de reflexionar sobre los desafíos que enfrenta la antropología feminista cuando se orienta a eslabonar una investigación implicada.

Apostamos por una antropología feminista aplicada, la cual "suele establecer puentes entre la institucionalidad, el activismo y el trabajo fuera de la academia" (Castañeda 2020: 70-71). Ello trajo consigo que nuestra labor investigativa fuera más allá de un ejercicio académico. Tal como afirma Martha Patricia Castañeda Salgado "los conocimientos antropológicos feministas son resultado de procesos relacionales que recorren múltiples direcciones, intuitivas, empíricas, prácticas y teóricas" (Castañeda 2020: 74).

Como antropólogas feministas deseamos abrir el análisis y reflexión de lo que aquí se expone manifestando que las condiciones para realizar nuestra investigación se han dado en un contexto académico adverso que desacredita y

subestima el quehacer antropológico feminista por tener un pie en la academia y otro en el activismo que hace parte de las comunidades de cuidado e iniciativas para documentar las violencias. Pese a este embate agresor, la búsqueda de la generación de conocimiento desde otros ámbitos nos permite elaborar la reflexión que se desarrolla en las siguientes páginas.

Introducción

La pandemia suscitada por la presencia del virus SARS-Cov 2 activó la reflexión sobre la importancia de las redes de cuidado para enfrentar los embates que, en nuestra salud física y emocional, dejaron dos años de encierro. El decurso de una enfermedad sin registro en los sistemas inmunológicos humanos y, por consiguiente, desconocida para la comunidad terapéutica global, fue experimentada de forma desigual por los diferentes grupos sociales. En respuesta a ello, múltiples iniciativas en Abya Yala germinaron para enfrentar la embestida que tuvo este suceso en la economía local de barrios y comunidades y en la salud y bienestar de las personas. Atestiguamos directa e indirectamente cómo emergieron iniciativas para alimentar, sostener, curar y cuidar a partir de una trama comunitaria (Instituto Tricontinental de Investigación Social 2021, Rieiro, Castro, Pena, Veas y Zino 2021) que puso en el centro de su actuar ético político, la interdependencia, la cooperación y la solidaridad.

En este escenario de desasosiego y zozobra, profesoras y estudiantes de la Universidad Veracruzana Intercultural (Sede Grandes Montañas) (UVI-GM) y de la Facultad de Antropología (FAUV) nos dimos a la tarea de organizar, en abril del 2021, la primera *Jornada de cuidadoras de las Altas Montañas*.[3] La coyuntura pandémica nos permitió preguntarnos por los desafíos que, a las ciencias sociales y en particular a la antropología feminista, se le presentaban para documentar la complejidad de este escenario y de las respuestas producidas y organizadas, sobre todo por mujeres, para afrontar las secuelas que dicho evento tenía en el incremento de desigualdades y violencias en los cuerpos y territorios.

Así, a partir del 2021 y hasta la fecha, iniciamos una serie de actividades para identificar, registrar y sistematizar, en un ejercicio de colaboración, procesos organizativos configurantes de lo que posteriormente nombraríamos *comunidades de cuidados*, en un esfuerzo por darle cause a varias preocupaciones: i) afianzar el vínculo entre la antropología feminista y los procesos comunitarios de base,

3 A partir de la experiencia de organización de las Jornadas, nos constituimos en Cuidadoras de las Altas Montañas (CAM), colectiva de reflexión y acción que, aprovechando su articulación con la Universidad Veracruzana, ha desarrollado actividades virtuales y presenciales por tres años consecutivos en diferentes puntos del estado de Veracruz en los que la universidad tiene presencia.

proclives al sostenimiento de la vida en contextos de violencias, ii) poner al servicio de estos procesos los saberes emanados de la reflexión antropológica al tiempo que nutrir a esta de los saberes emergidos de las propias organizaciones, iii) formar nuevas generaciones de antropólogxs y gestorxs interculturales[4] en perspectivas teórico-epistémicas y metodológicas con las herramientas que los diversos feminismos y otras corrientes críticas proponen, para actuar y transformar su realidad de manera creativa y iv) hacer de la antropología feminista un punto de encuentro y sinergia entre comunidades epistémicas diversas. Estos desafíos podríamos resumirlos en construir una academia movilizada y comprometida con la defensa de la vida, la justicia y la dignidad, en un escenario de oprobios, agravios y muerte. En el ombligo de esta complejidad colocamos las preguntas sobre cómo hacer antropología feminista en contextos de violencia y cómo orientar la formación antropológica de manera que contribuya a agrietar el sistema de muerte en medio del cual esta violencia encuentra terreno fértil.

Para dimensionar esta aseveración, encontramos que, en el primer semestre de 2023, México documentó 426 feminicidios y 3269 homicidios de mujeres, de acuerdo con datos oficiales del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional para la Seguridad Pública (SESNSP) (2023).[5] Para este mismo periodo, el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) evidenció que 14 900 personas, de las cuales el 40.11 por ciento son mujeres, se habían integrado a sus registros. Aquellas que cuentan entre 15 y 25 años son reportadas como desaparecidas con mayor frecuencia. Feminicidio, homicidio y desaparición son las violencias más evidentes, aunque no las únicas, que padecen las mujeres en el país. Al indagar en los datos oficiales, entidades como Estado de México, Jalisco y Tamaulipas son punteros en ambos ilícitos donde se concentra un fenómeno que desde inicios del siglo XXI ha rebasado al país.

De acuerdo con la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (Conavim), de las 32 entidades federativas que integran al país, en 22 se han emitido Declaratorias de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM),[6] ya sea por el delito de feminicidio, desaparición o agravio comparado.

---

4 La Gestión Intercultural es una de las licenciaturas ofertadas por la Universidad Veracruzana Intercultural.

5 De acuerdo con la metodología utilizada por el Secretariado, en los informes que publica mensualmente hace alusión a presuntos delitos de feminicidio y homicidio de mujeres. Ello de acuerdo con el número de carpetas iniciadas por las fiscalías de cada entidad federativa. En las siguientes páginas, cuando se hace referencia a los datos oficiales brindados por el SESNSP, se alude a los delitos de feminicidio y homicidio bajo este entendido.

6 De acuerdo con la Conavim (2023), la Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres (AVGM) "es un mecanismo único en el mundo de respuesta en contra la violencia feminicida… refleja el compromiso del gobierno federal con los derechos humanos en general y los derechos humanos de las mujeres en particular. Es el conjunto de acciones

Entre las entidades que cuentan con el mecanismo, llaman nuestra atención dos de ellas: Estado de México, el cual alberga una alerta por feminicidio y otra más por desaparición, implementadas en 2015 y 2019, respectivamente.

La segunda entidad, en la cual desarrollamos la investigación que se presenta en las siguientes páginas, es Veracruz. También cuenta con dos declaratorias, una por feminicidio, decretada en 2016 y otra por agravio comparado, la cual data de 2017. Desde 2019, el Colectivo Feminista Cihuatlahtolli solicitó una tercera declaratoria por desaparición, cuya resolución se mantiene aún en suspenso.

La presencia de Veracruz fluctúa en las mediciones nacionales oficiales como una de las entidades más violentas para las mujeres. De acuerdo con el Informe del SESNSP sobre violencia contra mujeres, en el primer semestre de 2023 el estado ocupó el quinto lugar nacional en materia de feminicidios. El organismo federal contabiliza para esta entidad un total de 28 carpetas de investigación iniciadas por el posible delito de feminicidio. A su vez, el RNPDNO reporta que hay un total de 307 veracruzanas desaparecidas.

A contrapelo, encontramos que iniciativas colectivas veracruzanas se han organizado a lo largo y ancho de la entidad para configurar comunidades de cuidado, poniendo como eje de su práctica política, la construcción de relaciones y vínculos para el sostenimiento de la vida en sus múltiples dimensiones. Estas comunidades constituyen formas de lo político que no orbitan en torno a la relación con el Estado y se caracterizan por su actuación en contextos de suma violencia, despojo y precarización. Tal como veremos en las siguientes páginas, su conformación obedece a iniciativas personales y compartidas en torno a preocupaciones sentidas que comprometen sus derechos, vida y seguridad.

El texto comparte los resultados del seguimiento y registro realizado en los últimos tres años, primero como iniciativa del colectivo "Cuidadoras de las Altas Montañas"[7] (CAM) y posteriormente como parte del esfuerzo por incorporar el eje de análisis de cuidados en el Observatorio Universitario de Violencias Contra

gubernamentales coordinadas, integrales, de emergencia y temporales realizadas entre las autoridades de los tres órdenes y niveles de gobierno para enfrentar y erradicar la violencia feminicida en un territorio determinado, así como para eliminar el agravio comparado, resultado de las desigualdades producidas por ordenamientos jurídicos o políticas públicas que impiden el reconocimiento o ejercicio de los derechos humanos de las mujeres, adolescentes y las niñas, a fin de garantizar su pleno acceso al derecho a una vida libre de violencias".

7 Compuesto por estudiantes, egresadas y profesoras de la Universidad Veracruzana Intercultural (sede Grandes Montañas) (UVI-GM) y de la Facultad de Antropología (FAUV), de la Universidad Veracruzana.

las Mujeres (OUVMujeres).[8] Este esfuerzo obedece a la necesidad de dar cuenta de las estrategias que grupos de mujeres, en su gran mayoría, están urdiendo con objeto de construir vínculos que ponen en el centro los cuidados, para enfrentar en colectivo la embestida de múltiples violencias. Así, este registro alumbra los resquicios en los que germina la capacidad colectiva de subvertir y transformar los estragos que, en sus vidas, sus cuerpos y sus territorios deja lo que Donna Haraway (1995) nombra, *la cosa escandalosa*.[9]

Violencias contra mujeres en México: tendencia histórica, horrores recientes

Una primera línea temática que permite comprender a fondo la trascendencia de las comunidades de cuidados la constituyen las violencias contra las mujeres. Estas, al ser altamente naturalizadas y normalizadas por los entornos socioculturales que nos rodean y de los cuales formamos parte, han demandado un ejercicio de documentación constante para dimensionar su impacto a pequeña y gran escala. Es precisamente este ejercicio de registro, documentación y análisis que ha hecho la diferencia para evidenciar la magnitud y particularidades de las violencias contra mujeres. Como sabemos, son recientes los esfuerzos gubernamentales para documentar el fenómeno y generar datos oficiales al respecto. Ha sido desde la sociedad civil y la academia que se impulsó un esfuerzo serio y de sistematización, tal como se expondrá en las siguientes líneas.

La relevancia de la documentación es fundamental, así hemos podido conocer que en América Latina diariamente se cometieron diez feminicidios durante el primer semestre de 2023 (D' Angelo y Sapagnoletti 2023),[10] lo cual evidencia que las violencias constituyen un elemento nodal en la trayectoria de vida de las mujeres. Este fenómeno no es reciente, posee historia propia y continúa en ascenso, pese a los avances en la legislación vigente, las políticas públicas e instituciones creadas para la salvaguarda de la vida y los derechos humanos de las mujeres. Particularmente en México, el registro oficial de Defunciones Femeninas con Presunción de Homicidio (DFPH) data del siglo pasado. El movimiento feminista ha empujado fuertemente para que en la legislación del país se contemple el tipo

8 Ver: https://www.uv.mx/ouvmujeres/

9 Por cosa escandalosa, Donna Haraway refiere al entreveramiento de vasos comunicantes entre capitalismo, patriarcado, racismo y otras formas de dominación ruinosas, cuyo proceder y configuración no puede pensarse de manera disociada.

10 El informe *Femi(ni)cidios bajo la lupa en América Latina y el Caribe: una mirada al contexto regional desde la legislación y las organizaciones territoriales*, publicado por Mundosur en 2023, hace referencia concreta a Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, Uruguay y Venezuela (D' Angelo y Spagnoletti 2023).

penal de feminicidio, la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (emitida en 2007) tenga mayor impacto y cuente con actualizaciones constantes.

Para el primer semestre de 2023, la situación se presenta con descensos apenas perceptibles: el SESNSP reportó 426 feminicidios y 1290 homicidios dolosos de mujeres, lo que hace un total de 1716 víctimas mortales. Concretamente, para lo que corresponde al delito de feminicidio, las cinco entidades de la República que ocupan los primeros sitios en la comisión de este ilícito también cuentan con AVGM por feminicidio: Estado de México, Nuevo León, Oaxaca, Ciudad de México[11] y Veracruz (SESNSP 2023). Las Declaratorias vigentes en la República han sido implementadas entre 2015 y 2021. Sin embargo, las entidades sujetas al mecanismo siguen cobrando más vidas y las acciones que trae consigo la AVGM parecen no ser contundentes o siquiera funcionar.

Cuando las organizaciones feministas y de la sociedad civil comenzaron a solicitar la Declaratoria al gobierno federal, lo hacían con la intención de que hubiese una respuesta efectiva por parte del Estado mexicano para atender y resolver la situación. Hoy en día las cifras oficiales que informan sobre las violencias muestran lo contrario. Desde luego, tal como presentaremos más adelante, ello ha servido para que se conformen redes locales y nacionales de apoyo entre mujeres que observan con preocupación que más de la mitad del territorio nacional está bajo Alerta y que lejos estamos de que la situación se solucione.

¿En materia de violencia contra las mujeres qué sucede en el estado de Veracruz?, ¿cómo ha respondido el movimiento feminista y las colectivas de mujeres organizadas al respecto? Tal como apuntábamos al inicio de este texto, la entidad cuenta con dos Declaratorias de AVGM. Una por feminicidio, emitida el 23 de noviembre de 2016 y otra por agravio comparado,[12] implementada el 13 de diciembre de 2017. Asimismo, desde el 15 de mayo de 2019, junto a tres

11 Organizaciones de la sociedad civil han solicitado en dos ocasiones la Declaratoria de AVGM para la Ciudad de México. La primera, realizada en 2017, fue declarada improcedente. En 2019, nuevamente se solicitó la implementación del mecanismo, cuya valoración se encuentra en proceso.

12 De acuerdo con el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres 2021), un agravio comparado se presenta "Cuando un ordenamiento jurídico vigente o una política pública contengan alguno de los siguientes supuestos y éstos transgredan los Derechos Humanos de las Mujeres: Distinciones, restricciones o derechos específicos diversos para una misma problemática o delito, en detrimento de las mujeres de esa entidad federativa o municipio; no se proporcione el mismo trato jurídico en igualdad de circunstancias, generando una discriminación y consecuente agravio, o se genere una aplicación desigual de la ley, lesionándose los Derechos Humanos de las Mujeres, así como los principios de igualdad y no discriminación".

organizaciones de la sociedad civil,[13] el Colectivo Cihuatlahtolli solicitó una tercera Alerta por desaparición de mujeres, niñas y adolescentes. Al inicio de 2024, la posible Declaratoria sigue en suspenso.

Este tercer procedimiento tiene como antecedente un proceso complejo en materia de desaparición de mujeres que ha tenido lugar en la entidad, pero que también se presenta a la par del delito de feminicidio. Cuenta de ello ha dado el OUVMujeres, el cual surge en 2017, pero cuyo antecedente data de 2014, cuando la transparencia y difusión pública de datos oficiales en materia de violencias contra las mujeres no era un ejercicio al que estuviera obligado el gobierno del estado de Veracruz. Dicha instancia pertenece a la Universidad Veracruzana (UV), desde donde documenta y difunde mensualmente su acervo de datos.[14]

El Observatorio es un proyecto impulsado desde la Facultad de Antropología de la UV, concretamente por la línea de investigación "Antropología feminista y estudios de género". Su equipo de trabajo está constituido por quienes esto escriben (profesoras de la licenciatura en Antropología Social), alumnado de esa facultad, así como estudiantes de licenciatura y posgrado de la universidad. Partimos de la orientación de la antropología feminista "que se ha especializado en el estudio profundo, crítico y propositivo de una forma particular de la experiencia humana: la de ser mujer" (Castañeda 2006: 37). Paralelamente, nos hemos percatado de que esta premisa inicial se ha complejizado gracias a las antropologías feministas, pues en su diversidad abordan "las diferencias, resistencias, procesos de descolonización, las contrahegemonías y procesos de emancipación" (Castañeda 2020: 75).

Es a partir de ello que el OUVMujeres realiza su labor, en coincidencia también con Marcela Lagarde, quien establece que:

> La mayoría de los estudios antropológicos feministas parte de una epistemología de género que ha permitido resignificar la cultura: lo simbólico, los lenguajes, las representaciones y los procesos de aculturación al analizar la intervención de mujeres y hombres en dichos procesos; así como las repercusiones culturales específicas en ellas y ellos, los papeles y las funciones de la intelectualidad, las instituciones y los sujetos sociales en la recreación de la cultura (Lagarde 2002: 226).

13 Las organizaciones referidas son Piensa Actúa y Sorprende, Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia y Justicia, Derechos Humanos y Género.

14 Para revisión detallada de su acervo documental, la página web del OUVMujeres puede consultarse en: https://www.uv.mx/ouvmujeres/

En consecuencia, el OUVMujeres constituye un ejercicio sin precedentes y único en su tipo en Veracruz, tanto en el ámbito académico como en las iniciativas construidas de la sociedad civil. Su labor destaca en dos vertientes:

La formación de generaciones de estudiantes de Antropología Social, así como otras disciplinas afines. En torno al análisis de las violencias contra mujeres la formación universitaria se lleva a cabo a través de las propuestas teóricas y metodológicas que emanan de la antropología feminista. Evocamos y utilizamos lo propuesto por Lagarde en su definición sobre el feminicidio, cuando señala:

> no se trata solo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de estos crímenes de odio, acumulación de la violencia de género contra las mujeres, así como la impunidad que los configura… es un crimen de Estado, ya (que) éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida (Lagarde 2006: 12).

Es a partir de la omisión, negligencia y colusión de las autoridades que se crean las condiciones para que el feminicidio tenga presencia histórica en nuestras sociedades. En ese sentido, el Estado se constituye como parte estructural del problema (Lagarde 2011: 19). La autora también alude a este término como el

> conjunto de violaciones a los derechos humanos de las mujeres que contienen los crímenes y las desapariciones de mujeres y que, éstos fuesen identificados como crímenes de *lesa* humanidad… es el genocidio contra mujeres y sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de niñas y mujeres (Lagarde 2011: 19).

Es a partir de esta aproximación teórica que entendemos al feminicidio como un fenómeno relacional, el cual debe de conocerse y analizarse en el contexto de las violencias hacia las mujeres, pues desde ahí cobra sentido. La formación del alumnado que colabora en el Observatorio se implementa en esta dirección, por lo que la documentación de violencias que realizamos incluye también desapariciones, tipos y modalidades de violencia y homicidios de mujeres. A su vez, partimos de una estrategia metodológica feminista, la cual nos permite reconocer a las víctimas de violencias como sujetos situados en su diversidad identitaria social, política y afectiva (Castañeda 2016: 97-98). Ello hace posible el análisis de las violencias a partir de los diferentes ejes de diferenciación que atraviesan a las mujeres, tal como lo señala Marcela Lagarde: "es preciso reconocer que el feminicidio sucede en condiciones de dominación de género, clase, raza, etnia, edad, condición física y mental; en ese sentido, la democracia para las

mujeres sólo abarca algunos aspectos y ámbitos. Aún entre las mismas mujeres privan enormes desigualdades" (Lagarde 2006: 13).

Otra vertiente es la cercana colaboración y vinculación del Observatorio con colectivas y agrupaciones feministas de la entidad gracias a la información que mensualmente comparte para dar a conocer la situación de violencias contra mujeres en Veracruz. Además de poner a disposición información constante y actualizada, ello ha permitido que los datos generados por el OUVMujeres sean insumo principal para la solicitud de AVGM, principalmente por feminicidio y, en últimas fechas, por desaparición.

Para su registro, documentación y análisis, el OUVMujeres retoma cuatro espectros de las violencias hacia las mujeres: feminicidio, homicidio, desaparición y agresiones. Es importante destacar que la fuente de los datos la constituyen los medios de comunicación, en sus versiones impresas y portales informativos, principalmente; páginas web institucionales de organismos gubernamentales, tales como la fiscalía general del Estado de Veracruz o la Comisión Estatal de Búsqueda de Búsqueda de Personas; así como redes sociales de dichas instancias oficiales, concretamente Facebook y Twitter.

Esta estrategia para la búsqueda de información surge en una etapa previa a la fundación del Observatorio. El incremento y fortalecimiento del crimen organizado en Veracruz, así como de actividades delictivas a las que el equipo de trabajo era altamente vulnerable, nos condujo a la revisión documental de información periodística sobre violencias contra mujeres o aquella que era generada desde la fuente oficial. La necesidad de no comprometer la seguridad de las personas que colaboramos en esta iniciativa continúa hasta la fecha, por lo que seguimos haciendo revisión de fuentes documentales. Sin embargo, las notas informativas, reportajes, comunicados oficiales y posts en redes sociales son analizados a partir de dos instrumentos fundamentales para nuestra labor y correcta sistematización:

> Código Penal del Estado de Veracruz. En lo concerniente a la tipificación del delito de feminicidio, la cual tuvo lugar el 29 de agosto de 2011.[15] En

15 Este instrumento legal señala que se puede tipificar el delito de feminicidio si se presentan las siguientes razones de género: que exista o haya existido entre el activo y la víctima una relación de parentesco por consanguinidad o afinidad, de matrimonio, concubinato, noviazgo o cualquier otra relación de hecho o amistad; relación laboral, escolar, o cualquier otra que implique confianza, subordinación o superioridad. Que el activo se haya valido de su relación como conductor de un vehículo de transporte de pasajeros, turismo o cualquier otra modalidad. Que la víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo. A la víctima se le hayan infligido lesiones infamantes, degradantes o mutilaciones previamente a la privación de la vida, o se realicen marcas infamantes o degradantes sobre el cadáver, o este sea mutilado. Hayan existido amenazas, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima. El cuerpo de la víctima sea expuesto o arrojado a un lugar

> el proceso de sistematización de los casos de feminicidio que retomamos de las diversas fuentes consultadas, no se realiza un registro simple de la información. Sino que se retoman las siete razones de género expuestas en el Código penal local y si se observa que alguna de estas se cumple, el caso en revisión es integrado al registro como feminicidio. De no cumplir con ello, es clasificado como homicidio. Lo anterior es de suma importancia, ya que permite establecer el tipo de delito y, principalmente, la violencia que fue perpetrada en el cuerpo de la víctima.
>
> Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave (LAMVLV). Publicada en 2008 y con actualizaciones que datan de 2021, es a partir de este instrumento que retomamos los tipos y modalidades de violencias contra mujeres para sistematizar lo correspondiente a agresiones.[16] Establece que las modalidades o ámbitos en donde se perpetra la violencia contra mujeres es el familiar, laboral, escolar, en la comunidad, institucional y feminicida (H. Congreso del Estado de Veracruz 2021: 8).

Si bien ambos instrumentos referidos son de carácter legal, contienen en sí mismos las argumentaciones de diversas teóricas feministas, tales como Marcela Lagarde, en torno a las implicaciones de un contexto violento para las mujeres. Cabe destacar que la sistematización de la información a la que se hace referencia en líneas anteriores es llevada a cabo por alumnado de la Universidad Veracruzana. Ello permite formar al alumnado en la realización de investigación, el trabajo metodológico de corte feminista, así como en el aprendizaje y quehacer de la antropología feminista aplicada. La labor del equipo de trabajo cuenta con la asesoría y seguimiento de la responsable del OUVMujeres, así como de la Coordinación Universitaria de Observatorios de dicha casa de estudios.

Las cifras

La labor de registro y documentación de violencias realizada por el Observatorio señala que en el primer semestre de 2023 tuvieron lugar 39 feminicidios en la entidad. En un ejercicio comparativo, cabe destacar que en el primer semestre de 2022 se registraron un total de 51, lo que permite observar un descenso importante. De igual manera, en el periodo señalado pero ahora correspondiente a 2021, se contabilizaron un total de 46. Para 2020, el número registrado fue de 55. Es decir,

público. La víctima haya sido incomunicada (H. Congreso del Estado de Veracruz 2022: 104-105).

16 La LGMVLV establece ocho tipos de violencia: psicológica, física, sexual, patrimonial, económica, obstétrica, digital y mediática (H. Congreso del Estado de Veracruz 2021: 6 y 7).

tres años atrás el promedio mensual de víctimas de feminicidio era de nueve y para 2023 se redujo a seis.

¿Qué nos dicen las cifras oficiales al respecto? De acuerdo con el Informe del SESNSP (2023) sobre violencia contra mujeres, con corte al 30 de junio de 2023, el estado de Veracruz ocupa el quinto lugar nacional en materia de feminicidios. El organismo federal contabiliza para esta entidad un total de 28 carpetas de investigación iniciadas por el posible delito de feminicidio. Es de destacar que en el mismo periodo (enero-junio) en 2022, el informe del SESNSP ubica a Veracruz en el tercer lugar nacional, contabilizando 41 feminicidios; y en 2021 el Secretariado contabilizó 39 casos, lo que ubicó a la entidad en el tercer sitio. Sin embargo, en 2020 la situación era aún más caótica, pues la instancia ubicó a nuestro estado en el segundo lugar nacional con un total de 45 casos.

En materia de homicidios y en seguimiento a los datos de OUVMujeres, para el primer semestre de 2023 se contabilizan 39 homicidios de mujeres. Durante este mismo periodo, pero de 2022, el Observatorio contabilizó 62 homicidios de mujeres en el estado de Veracruz y en 2021 fueron un total de 43, en 2020 sumaron 45. Dado lo anterior y de acuerdo con nuestro registro, 2023 refleja un número menor de este tipo de ilícitos. Cabe destacar que en ese mismo periodo el SESNSP ubica al estado de Veracruz en el lugar 13 dentro de las entidades con más homicidios de mujeres clasificados como dolosos. En 2020, fue ubicado en el sitio número nueve con un total de 47 casos. Al siguiente año encontramos a la entidad en el sitio 13, con 37 casos. En 2022, con un total de 40 casos ocupó el lugar 13.

Con relación a las desapariciones de mujeres es importante señalar que es un fenómeno que ha causado gran alarma y temor en la población. Particularmente, en los últimos años se ha incrementado de manera importante. Para el primer semestre de 2023 se contabilizaron 426 desapariciones de mujeres en la entidad. De acuerdo con el acervo del OUVMujeres, de enero a junio de 2020 se presentaron 137 desapariciones de mujeres, lo que marca una notable diferencia con lo acontecido tres años después en ese periodo. Justamente fue en 2021 cuando el fenómeno se disparó con 311, al siguiente año, 2022, la tendencia se mantuvo con 349 casos. ¿En materia de este delicado fenómeno qué nos dice la información oficial? De acuerdo con el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) (2023) se reporta que en Veracruz hay un total de 735 personas desaparecidas, de las cuales 307 son mujeres.

A su vez, en el primer semestre de 2023 registramos un total de 200 agresiones a mujeres. Pese a que consideramos que no son todas las que han tenido lugar, hemos procedido a sistematizarlas y analizarlas en un intento por visibilizar la situación. Es importante señalar que en el mismo periodo, en 2022, OUVMujeres

registró un total de 278. En 2021 fueron 300, en 2020 se presentó un resultado similar, ya que se documentaron 301 en el primer semestre. La documentación hecha por estudiantes y profesoras de la Universidad Veracruzana a través del OUVMujeres, permite que la población conozca a detalle la situación de violencias contra mujeres y posibilita que se construyan alternativas locales que permitan enfrentar la situación y, tal vez, a largo plazo revertirla. La decisión de qué hacer, cómo articular esfuerzos y conjuntar iniciativas, la constituyen las comunidades de cuidados. Sobre ello nos concentraremos en las siguientes páginas.

Mirar los cuidados en escenarios de violencia, desde la tensión y la contradicción

A través de los años, el acervo documental del Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres ha permitido informar a la población de Veracruz sobre la incidencia delictiva que vulnera los derechos humanos y la vida de las mujeres que habitan la entidad. La difusión de la información también ha dejado al descubierto tanto la ausencia del Estado para dar resolución o, al menos, paliar la situación, así como para hacer aún más evidente la indefensión en la que las mujeres se encuentran. A partir de este escenario adverso es que han germinado las comunidades de cuidados, como una estrategia para hacer presencia y salvaguardar la vida frente a las violencias que la vulneran.

El acercamiento a los cuidados que proponemos, parte de varias consideraciones. En primer lugar, aborda su complejización desde un diálogo Inter epistémico de frontera, que articula al menos cuatro coordenadas de reflexión y experiencia, y que en su condición de *frontera* no se ciñe a enfoques disciplinarios específicos, sino que abreva de debates y preguntas en las que estas rutas convergen: la antropología feminista (Castañeda 2012, Segato 2014, Coba 2021), en conversación con múltiples feminismos del sur global[17] y sus aportes para la comprensión de los procesos de generación como procesos de desigualdad, en concatenación con otros jerarquizadores sociales como la clase, la edad y la racialización, configurantes en su intersección de formas particulares en que la dominación y violencia se expresan, representan, pero también se subvierten.

La economía feminista, que problematiza las nociones de trabajo y de riqueza, hegemónicas en las teorías económicas clásicas (Pérez 2006 y 2014, Viveros 2016) y cuestiona de qué manera, en las sociedades regidas por las claves

17 Sobre todo, los feminismos decoloniales, negros, críticos marxistas y comunitarios e indígenas.

del capitalismo colonial y patriarcal,[18] el trabajo de cuidados, asalariado,[19] no remunerado y no reconocido, si bien representa la condición de posibilidad del sostenimiento de todas las vidas, se realiza sobre todo en el sur global, en medio de un crisol de violencia, desposesión y precarización creciente. La ecología política feminista (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo 2018) que pone en el centro la pregunta por las condiciones que hacen posible el sostenimiento de las existencias vinculadas e interdependientes de las múltiples especies humanas y más que humanas, en medio de una continua agresión a la vida y de la *re-patriarcalización del territorio* y por último, no menos relevante, comunidades epistémicas cuyos saberes emanan de experiencias organizativas de lucha, resistencia, disidencia y (re)existencia (Moreno y Trevilla 2021, Moreno 2021). La confluencia de estas cuatro coordenadas nos aporta una perspectiva desde la que consideramos fértil insistir en la reflexión sobre la relación violencias-comunidades de cuidados (Casados y Moreno 2022).

La premisa epistémica de la que partimos sugiere problematizar los cuidados en situación, considerando la particularidad de las relaciones que construye y de los contextos concretos en los que se despliegan. Esto implica estar vigilantes de no substancializar su contenido ni definirlo apriorísticamente tal como lo hace el *pensamiento teórico*, cuyo principal riesgo es el desfase entre teoría y realidad, sino construirlo, conforme la propuesta de Hugo Zemelman (2021) desde la apuesta del *pensar epistémico;*[20] esto es, un pensamiento que se basa en preguntas más que en aseveraciones y es resultante del diálogo con la realidad. El desafío es ser capaces de descolocar los modos aprendidos de pensar y nombrar el mundo y por tanto, tomar distancia de nuestras propias certidumbres, "zambullirse más allá de lo observable".

---

18 Con Aura Cumes (2019) entendemos patriarcado como un sistema de dominio mediante el que los hombres asumen y se les otorga control político, económico, social y moral sobre las mujeres y otros cuerpos feminizados. Como categoría permite analizar el "orden de género" binario y dar cuenta de qué forma este sistema instituye el privilegio del dominio sobre las mujeres, que permite el acceso a la autoridad, a los bienes, a los recursos y los servicios por parte de los varones.

19 Para conocer un magnífico trabajo sobre la institucionalización de la servidumbre en trabajadoras domésticas asalariadas, revisar Reyes (2023).

20 "(...) la necesidad de distinguir entre un pensamiento teórico y un pensamiento epistémico, cuya diferencia está precisamente en el cómo se resuelve la relación del pensamiento con esa realidad que se quiere nombrar. Me explico: en el pensamiento teórico la relación que se establece con la realidad es externa (...) es siempre un pensamiento que tiene contenidos, por lo tanto el discurso de ese pensamiento es siempre un discurso predicativo, vale decir, un discurso atributivo de propiedad (...) en cambio cuando hablamos de pensamiento epistémico, nos referimos a un pensamiento que no tiene contenido (...) se plantea la dificultad de colocarse frente a las circunstancias sin anticipar ninguna propiedad sobre ellas" (Zemelman 2021).

La categoría *comunidades de cuidados* deriva de este giro epistémico. Es una estación de llegada posible –más que un punto de partida– respecto a múltiples rutas que discuten los cuidados. Parte de la formulación de preguntas hechas en el marco del trabajo con diversas colectivas durante cuatro años, en el contexto veracruzano: ¿Qué implica cuidar en contextos de violencia y precarización?, ¿quiénes están disponiendo de su tiempo y energía para hacerlo y qué efecto tiene ello en los diferentes cuerpos?, ¿cuál es la responsabilidad del Estado, del mercado y de los varones en la resolución de las necesidades que las comunidades de cuidados atienden?, ¿qué implicaciones tiene conformar comunidades de cuidados en un contexto en el que cuidar pone en riesgo la vida de quién lo hace? Estas preguntas son el resultado del diálogo interepistémico mencionado arriba, del cual las colectivas, cuyos saberes se han forjado en el proceso de organización, lucha, resistencia, disidencia y transformación creativa, han participado activamente. Es desde esta situación, que proponemos pensar las comunidades de cuidados a partir de las tensiones y contradicciones que las atraviesan y que al tiempo que las particularizan las hacen coincidentes.

Una de las principales tensiones observadas muestra que, si bien estas diversas comunidades se gestan con propósitos y estrategias diferenciadas, tienen como elemento común enfrentar, reparar, dar soporte y resolver los efectos que las violencias imprimen en los cuerpos y territorios. De manera central, las vincularidades gestadas en torno al cuidar también posibilitan que diversos horizontes de deseo y proyectos de transformación del mundo tengan lugar. Los agravios frente a los que se organizan pueden ser múltiples, así como las motivaciones de su actuación, sin embargo, todas ponen en el centro de su accionar la cimentación de una trama comunitaria para el cuidado de las vidas: *Cuidar lo que nos cuida*, dicen las compañeras de La Gira. La tensión violencia-cuidados es, entonces, una derivación de lo que Amaia Pérez (2014) resumió como la tensión capital-vida. Esta tensión nombra de qué manera frente a escenarios de continua agresión a los cuerpos y territorios, se entreveran mediaciones y gestiones que tienen como sustrato la urdimbre comunitaria. Así, no solo se orientan hacia la reparación de lo lesionado, sino hacia la construcción de formas cuidadosas de habitar el mundo en la *práctica de la relación* (Rivera 2002) esto es, restituyendo autoridad política y ontológica, a los haceres, saberes, decires y sentires emanados de la experiencia de hacer comunidad para el sostenimiento de las vidas.

A decir de Silvia Federici, la apropiación de las energías vitales para ponerlas al servicio de la acumulación y la ganancia se experimenta de forma diferencial por los diversos cuerpos. Son las mujeres quienes preponderantemente están al frente de los procesos de reproducción de la vida, entre otras razones, porque han entendido la relación directa que tiene en los cuerpos la destrucción de la naturaleza y las implicaciones ruinosas de "(...) encauzar las fuerzas productivas

del cuerpo de las mujeres y de la naturaleza hacia la acumulación" (Navarro y Gutiérrez 2018: 121).

Una segunda tensión encontrada es que, si bien la experiencia de gestionar, mantener y fortalecer estas comunidades detona saberes, vínculos y toda suerte de capacidades organizativas y de resolución de conflictos, en el contexto actual se traduce, en muchos de los casos, en prácticas que ponen en riesgo a quienes las sostienen. Articularse para cuidar y los cuidados mismos, no son en sí relaciones y prácticas que vulneran a las personas por cuya mediación ocurren. Sin embargo, en un escenario como el veracruzano, quienes conciertan y realizan acciones en torno al cuidado, enfrentan por este hecho diversas violencias que, en ocasiones, ponen en riesgo su propia vida.

Así, acompañar a mujeres que han sido víctimas de feminicidio en grado de tentativa, construir una red de mercados locales para promover la venta de alimentos sanos y no intervenidos con plaguicidas y agroquímicos, facilitar procesos de formación para enfrentar violencias machistas y racistas con jóvenes en barrios populares, formar un grupo intergeneracional de mujeres rurales para hablar sobre sus cuerpos, su sexualidad, los dolores que las aquejan y cómo los han sanado –o no–, asesorar a familiares de personas desaparecidas en su búsqueda, conformar una colectiva de defensa del territorio y de los saberes de las mujeres campesinas en contextos de extractivismo y desposesión son, entre otras, prácticas que hemos identificado, cuyo sentido y acción orbita en torno a la construcción de vínculos a partir de poner el cuidado en su centro. Cuidar y cuidarse, relacionarse a partir de hacer posible la crianza de existencias, saberes y haceres que sostienen y reparan lo que ha sido despiezado y roto por la *cosa escandalosa*, se constituye así en formas renovadas de lo político ancladas a la sanación y a la reparación que pone en juego epistemes y ontologías otras.

La contradicción que centralmente se nos muestra es que, a pesar de ser los cuidados y las comunidades que se ocupan de ello, fundamentales para el sostenimiento de la vida, son social, política y económicamente depreciadas y desautorizadas en su proceder. Lo anterior nos lleva a preguntarnos cómo se produce y actualiza este régimen de invisibilización de los trabajos, las personas y las comunidades que reproducen la vida. Tal como lo han argumentado algunas economistas feministas, las lógicas hegemónicas de pensar el acto económico como un acto circunscrito al mercado, generador de riqueza, tal como el sistema de valor dinero la comprende, ha instalado en los imaginarios la idea de que solo son trabajos socialmente valorables aquellos organizados con el propósito de producir ganancias. A esta depreciación se suma el hecho de que en el seno de la contradicción capital-vida se observa el secuestro de las energías vitales de las mujeres y de los cuerpos feminizados, con objeto de asegurar la acumulación del capital (Coba 2021). Así, la depreciación que nuclea las relaciones de explotación

de las mujeres y la apropiación de su energía, tiempo y fuerza, con objeto de reproducir el capital, se articula con otros procesos de desautorización y negación que disminuyen la densidad ontológica y política de los vínculos entre mujeres y cuerpos feminizados no gestionados en la clave de las mediaciones patriarcales:

> (...) indagamos en el significado de la noción mediación patriarcal para nombrar la experiencia femenina –y de los cuerpos feminizados– de bloqueo –impedimento, negación, desconocimiento, deformación, ruptura– de las relaciones entre mujeres bajo el régimen patriarcal-capitalista. Argumentamos que, al reconstruirse las relaciones entre mujeres se abren otras formas de mediación entre sí y lo otro de sí, que expanden la experiencia de la lucha cotidiana y general, iluminando formas renovadas de interdependencia para la sostenibilidad de la vida que niegan y restañan –algunas de– las separaciones impuestas por el capital (Gutiérrez, Sosa y Reyes 2018: 1).

En medio de la urdimbre de estas tensiones y contradicciones, se nos muestran entonces las comunidades de cuidados como experiencias anudadas por los vínculos entre mujeres que horadan el sostenido y sistemático esfuerzo por desautorizar y negar la potencia de su politicidad colectiva para dar forma a la trama que sostiene la vida.

Comunitar[21] cuidados: vincularidades y relacionamientos que cuidan

La segunda experiencia que compartimos se propone documentar la conformación de colectivos y redes articuladas a partir de la intención de gestionar y realizar prácticas de cuidado en respuesta a las violencias que les aquejan. Entendemos los cuidados como prácticas culturales, determinadas histórica y territorialmente por los grupos sociales[22], con objeto de generar condiciones para el sostenimiento material y afectivo de los cuerpos[23] y la consecución de sus vidas. Esta precisión como punto

---

21 Federico Besserer menciona que la intención de hablar de *comunitar*, como verbo y no de comunidad, como sustantivo "(...) refiere al acto de construir y vivir distintas nociones de comunidad (dado que) la construcción del sentido de comunidad no pasa solamente por la representación, sino que también surge de la experiencia" (Besserer 2005: 94). Añade además que, en la práctica, comunitar es resultado de la discrepancia y la disputa por distintos sentidos de comunidad.

22 Para conocer una perspectiva historiográfica tanto de los cuidados, trabajos en Europa como del linaje teórico del concepto, consultar a Cristina Carrasco (2011) y a Amaia Pérez (2014).

23 A diferencia de las perspectivas antropocéntricas que le dan preponderancia al cuidado de las vidas humanas respecto a las de otras especies, feministas comunitarias territoriales como Lorena Cabnal (2019) y las compañera ecuatorianas que han estado abanderando la defensa de la Amazonía frente a los procesos de extractivismo por parte de la Texaco

de partida es importante, dado que tiene implicaciones metodológicas específicas: primero, su dilucidación requiere indicar las coordenadas socioterritoriales en medio de las cuales se despliegan los procesos socioculturales y de subjetivación en virtud de los cuales se asignan y reparten las responsabilidades del cuidado, así como los sentidos que los grupos le confieren a la noción misma de vida y al acto por cuya mediación esta se "sostiene". Esto conlleva, como hemos dicho ya, no substancializarlos ni asumir que su significado es unívoco y transcultural.

Segundo, este desafío metodológico se articula con otro mayor: documentar los cuidados en un contexto de agresión a la vida. No son pocas las aristas de esta intención y se conectan, como hemos dicho palabras arriba, con la necesidad de contribuir en la formación de nuevas generaciones de antropólogxs que tengan la capacidad de interpelar su realidad con las herramientas de los feminismos y otras herramientas críticas, al mismo tiempo que colaborar con los procesos de fortalecimiento organizativo de diversas colectividades, entre otras cosas, poniendo a disposición de estos procesos la documentación emanada de los ejercicios investigación implicada. Con esta ruta en frente, encontramos desde resistencia, escepticismo y desconfianza por parte de varias organizaciones "hartas del extractivismo de la academia", que a su parecer sólo busca obtener información para su beneficio y posteriormente "desaparecer", hasta apertura e interés por participar en la construcción colectiva de espacios de reflexión y encuentro. En el primero de los casos reconocemos una demanda legítima que cuestiona los alcances y compromisos de nuestro quehacer y nos impele a orientar nuestras acciones considerando de manera central la intención de contribuir con las demandas de las propias organizaciones.

Si bien los cuidados se concretan en prácticas,[24] el énfasis que queremos hacer es el de su dimensión relacional. Como se aludió en el epígrafe que inaugura esta reflexión, el aforismo "Cuido, luego existo", resultado de la capacidad creativa del lenguaje de "migrar y mudar de sentido", puede someterse a una metamorfosis mayor al invertir su anatomía en *Existimos porque nos cuidamos*. Esta transmutación pone atención en la capacidad de dar forma a la trama comunitaria a partir del acto deliberado de construir vincularidad en la disposición a cuidar.

---

y empresas mineras (para profundizar sobre este acontecimiento ver también Coba 2021), nombran que así como las violencias que aquejan a sus cuerpos y territorios no están disociadas, por cuanto existe una interconexión entre todas las vidas, los cuidados para enfrentar estas violencias y sanarlas, tampoco pueden estarlo.

24 La noción de práctica, recurrentemente aludida en este texto, abreva de la perspectiva bourdiana que la piensa como *acciones con sentido*; es decir, referidas a los mundos significativos del agente que confiere ese sentido, atribuido en el marco de contextos de significación materialmente determinados.

Con mayor precisión, hablamos del acto de *comunitar* (Besserer 2005), como la experiencia de *hacer comunidad* –en el caso que nos ocupa– a través de la práctica de la relación, que restituye densidad al acto de cuidar. Si bien existe convergencia con enfoques que nombran los cuidados comunitarios (Cooperativa Chiwik Tajsal 2023) en tanto ambos enfoques prestan atención a los saberes que gestan estos cuidados, a las condiciones que facilitan o dificultan la transmisión intergeneracional de dichos saberes y sobre la relevancia socioambiental que tienen en la reproducción cultural y la preservación del territorio, la perspectiva que busca acentuar, *el acto de comunitar*, enfatiza los vínculos y las relaciones, más que las prácticas.

Esto se debe a dos razones: primero, al interés que tenemos en documentar el empeño, la capacidad creativa de agencia y el esfuerzo vital que estas colectividades –constituidas en comunidades– ponen en construir relaciones posibilitantes de cuidados en respuesta a las violencias y segundo, porque hemos encontrado que las prácticas del cuidado desplegadas por las diferentes comunidades identificadas no tienen necesariamente un hilo conductor común.

Estrategia metodológica de documentación e incidencia

El trabajo con comunidades de cuidados iniciado en el 2021 se encuentra en la tercera de cinco fases programadas. Las primeras dos fases se orientaron a identificar y documentar las acciones que diversas organizaciones articuladas en torno al cuidado han gestado, así como los desafíos que han enfrentado en este proceso. La principal estrategia de trabajo que propusimos fueron talleres, encuentros, jornadas y otros,[25] puesto que estos nos permitían abrir espacios de confluencia e intercambio entre comunidades. Los ejes de reflexión a partir de los cuales se han organizado las diferentes actividades son:

1. Prácticas, pedagogías y epistemes del cuidado
2. Éticas, políticas y poéticas del hacer-ser-saber cuidadoso

25 Algunas de las actividades organizadas con objeto de documentar el quehacer de las comunidades de cuidados en Veracruz, así como las problemáticas que enfrentan, sus formas de organización, las necesidades a las que responden, su perspectiva y práctica del cuidado, fueron: Jornada de Cuidadoras de las Grandes Montañas, 13-16 abril del 2021 –virtual–; Encuentro de Lideresas y cuidadoras: por una vida digna para todas, Octubre del 2021, Orizaba, Veracruz. Organizada por Kalli Luz Marina y CAM; Segundas Jornadas de Cuidadoras de las Altas Montañas y noveno festival de Saberes y Creatividad: cuidadoras, saberes, sabores y creatividad del 5 al 13 de mayo de 2022, Tequila, Veracruz, organizada por UVI-GM y CAM. Es importante precisar que no todas las comunidades de cuidados mencionadas han participado en la totalidad de las actividades propuestas.

3. Relacionalidades y vincularidades que gestan cuidados
4. Actoras y territorios que cuidan
5. Sanación y sostenimiento del cuidar curando y del autocuidado https://custodiosanpxalapa.org/nuestras-actividades/economia-solidaria,[26] INANA,[27] y realiza acompañamiento jurídico y psicológico a familiares de personas desaparecidas.

Respecto a la pregunta ¿Qué son los cuidados para nosotras como colectivas?[28] y actualizado mensualmente, que las colectivas pueden conocer lo que acontece al respecto en sus municipios. Más allá de ser insumos para el análisis de orden académico, las cifras y georeferenciación que brinda el Observatorio acompañan las estrategias de mujeres en red y teje vinculación con ellas al darles certeza. Tal como lo muestra esta investigación, han sido las colectivas de mujeres quienes han construido algunas propuestas para encarar a las violencias desde sus recursos, habilidades organizativas y políticas, cuerpos y emociones.

Concretamente para el estado de Veracruz, a partir de un panorama incierto para las mujeres, las colectivas ciudadanas, principalmente aquellas vinculadas a esta investigación, constituyen una respuesta a la ausencia del Estado mexicano para concretar de manera efectiva las declaratorias de AVGM por feminicidio, desaparición y vulneración de los derechos humanos de las mujeres. Es una tarea que se fue dando instintivamente ante la urgente necesidad de proteger sus recursos, derechos y vidas vulneradas cotidianamente. Así, una vez más, son las mujeres quienes toman las riendas de acciones estratégicas para defender su existencia, la de sus compañeras y la de nuevas generaciones. Una vez más lo hacen más allá de sus fuerzas y rango de acción.

A raíz de ello nos preguntamos si esta estrategia de redes de cuidados, a la vez que fortalece el trabajo en conjunto, forma vínculos y saberes fundamentales, construye redes de apoyo entre personas y colectividades, también introduce más trabajo y carga emocional y física a la vida de las mujeres y personas que las componen, lo que compromete sus fuerzas, su salud y seguridad. Como rizomas, la articulación de colectivas que permite la conformación de redes/comunidades de cuidados permite también la creación de una estrategia que va más allá de los ámbitos familiares, regionales y temáticos. Es decir, estas redes y comunidades se erigen ante intereses comunes que apuntan a la protección de la vida, los derechos y la dignidad de las mujeres. Si bien constituye una estrategia para encarar las violencias, constituyen también un mecanismo de aprendizaje entre

26 https://vidaycafe.org/conocenos/#integrantes y Mendes *et al.* (2021).

27 https://www.facebook.com/toaltepeyolo

28 De consulta libre y gratuita en: https://www.uv.mx/apps/cuo/ouvmujeres/ouvmmap/

mujeres que trasciende hacia las nuevas generaciones para demostrar que aquellas que trabajamos en conjunto desde nuestros ámbitos de acción podemos construir estrategias de vida y de acuerpamiento entre nosotras.

Como nos menciona Lisset Coba respecto a la lucha de las mujeres ecuatorianas frente al extractivismo en sus territorios:

> La insurrección no es una obra de ingeniería, sino de horticultura, como la de las mujeres en sus chagras, temporalidad lenta que permite ensamblar injertos transmutables, sobrellevar el aislamiento de las causas, combinar lenguajes impuros: lucha de clases, (eco)feministas, mujeres y pueblos ancestrales, todos quienes devuelven politicidad a las fuerzas sociales para el cuidado de la reproducción ampliada. Derrotar el monopolio del diseño de tecnologías y economías, participar en su proyección y volverlo común, relacional, con los afectos y el cuidado como tropos de conocimiento, esa es la reivindicación (Federici 2020 y Pérez 2019 en Coba 2021: 56).

Referencias bibliográficas

Amnistía Internacional. 2023. *México: tierra y ¿libertad? Criminalización de personas defensoras de tierra, territorio y medio ambiente*. México: Amnistía Internacional. https://www.amnesty.org/es/documents/amr41/7076/2023/es/

Besserer, Federico. 2005. "Mixtepec: Una comunidad multicéntrica y multinacional". En: Pérez Taylor Rafael (ed.), *IV Coloquio Paul Kirchhoff. Las expresiones del poder. Homenaje al Doctor Claudio Esteva Fabregat*. pp. 93-110. México: IIA-UNAM.

Cabnal, Lorena. 2019. "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra". En: Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. pp.113-127. México: Cooperativa Editorial Retos.

Carrasco, Cristina. 2011. "Introducción. El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales". En: Bordería Cristina *et al.* (ed.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. pp. 13-95. Madrid: Los libros de la Catarata.

Casados, Estela. 2022. "Feminicidio y desaparición en Veracruz: una aproximación a la trayectoria de violencias contra mujeres". En: Red Universitaria de Géneros, Equidad y Diversidad Sexual de la Unión de Universidades de América Latina y el Caribe (coord.), *Feminicidio: distintas miradas desde la perspectiva universitaria*. pp.13-36. CDMX: UDUAL.

Casados, Estela y Moreno, Verónica. 2022. Redes de cuidados en medio de la violencia y precarización contra mujeres en Veracruz. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*. (97): 103-119.

Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2020. "Antropología feminista y epistemología". En: Linda Berrio Palomo, Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith Connelly, Marisa Ruiz-Trejo, Monserrat Salas Valenzuela y Laura Valladares de la Cruz (coords.), *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*. pp. 62-81. México: Bonilla Artigas Editores-UAM-UNAM.

_____. 2016. "Epistemología y metodología feminista: debates teóricos". En Ma. Elena Jarquín Sánchez (coord.), *El campo teórico feminista. Aportes epistemológicos y metodológicos*. pp.79-111. México: CEIICH-UNAM.

_____. 2012. "Etnografía feminista". En: Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. pp. 217-238. México: CEIICH-UNAM.

_____. 2006. La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 48(197): 35-47.

Coba, Lisset. 2021. (Des)Corporalizaciones. La muerte de una cascada y las luchas por sostener la vida durante la pandemia en la Amazonía ecuatoriana. *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*. (61): 49-58.

Coffey, Clare e*t al.* 2020. *Tiempo para el cuidado. El trabajo de cuidados y la crisis global de desigualdad*. Cristina Álvarez (trad.). Oxford: OXFAM Internacional.

Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres. 2023. *¿Cuáles son las Alertas de Violencia de Género contra las Mujeres declaradas en México?* [Portal]. Conavim. https://www.gob.mx/conavim/es/articulos/cuales-son-las-alertas-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-declaradas-en-mexico#:~:text=De%20la%20evaluaci%C3%B3n%20de%2018,encuentran%20en%20proceso%20de%20cumplimiento

_____. 2019. *Acuerdo de acumulación respecto a la solicitud de Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres para el estado de Veracruz, que suscribe la Comisionada Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, de conformidad con los artículos 33 y 38 bis del Reglamento de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*. México: SEGOB-CONAVIM.

Cooperativa Chiwik Tajsal. 2023. *Cuidados comunitarios en defensa de la vida de la mujer masehual*. Puebla: OXFAM México-Chiwik-Open Society Foundation.

Crespo, Alba. Agencia Tegantai. 2017. *Lorena Cabnal. Feminismos comunitarios en resistencia al extractivismo*. [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=b2gIq3Vy1RU. (23/12/2023).

Cumes, Aura. 2019. "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma". En: Leyva Xochitl y Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. pp. 297-313. México: Cooperativa Editorial Retos.

D' Angelo, Eugenia y Spagnoletti, Paula (coords.). 2023. "Femi(ni)cidios bajo la lupa en América Latina y el Caribe: una mirada al contexto regional desde la legislación y las organizaciones territoriales." Segundo informe para MundoSur. Argentina.

De Marinis, Natalia. 2019. "Orientaciones". En: *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui*. pp. 23-52. México: CIESAS.

Eraña, Ángeles. 2021. *De un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad*. México: IIF-UNAM.

Escobar, Arturo. 2014. "Territorios de diferencia: La ontología política de los "derechos al territorio".". En: *Sentirpensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. pp. 67-132. Medellín: UNAULA.

Gago, Verónica. 2018. "Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencias". En: Vega Cristina, Martínez-Buján Raquel y Myriam Paredes (eds.), *Cuidado, comunidad y común*. pp. 75-93. Madrid: Traficante de sueños.

García, Luis. 05 de diciembre del 2016. El tamaño del fracaso: 186 mil muertos en una década de guerra en México, según datos oficiales. *Sin embargo*. https://www.sinembargo.mx/05-12-2016/3121218.

García-Torres, Miriam, Vázquez, Eva, Cruz, Delmy y Bayón, Manuel. 2018. (Re) patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos. *Ecología Política*: 67-71.

Gerber, Verónica (ed.). 2021. *En una orilla brumosa. Cinco rutas para repensar los futuros de las artes visuales y la literatura*. México: Gris tormenta-Fundación Jumex.

González, Citlalli, Carreón, Gabriela y Hernández, Luz (coords.). 2022. *Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México*. México: CEMDA.

Gutiérrez, Raquel, Lina, Lucia y Navarro, Lorena. 2017. "Repensar lo político, pensar lo común: claves para la discusión". En: Inclán Daniel, Linsalata Lucía y Márgara Millán (eds.), *Modernidades alternativas*. Pp. 377- 417. Ciudad de México: UNAM-Ediciones del Lirio.

Gutiérrez, Raquel, Sosa, María Noel y Reyes, Itandehui. 2018. El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal. *Heterotopías*. 1(1): 1-15.

H. Congreso del Estado de Veracruz. 2022. *Código penal para el estado libre y soberano de Veracruz de Ignacio de la Llave*. Gaceta Oficial del Estado. https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/CPENAL02032022(F3).pdf

_____. 2021. *Ley de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia para el Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave*. Gaceta Oficial del Estado. https://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/LAMVLV15112021F2.pdf

Haraway, Donna J. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Valencia: Universidad de Valencia.

Herrero, Yayo. 2012. Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas. *RECRevista Economía Crítica*. (13): 30-54.

Instituto Tricontinental de Investigación Social. 2021. *Destapar la crisis. Trabajos de cuidados en tiempos de coronavirus*. Dossier (38).

Instituto Nacional de las Mujeres. 2021. *Alerta de Violencia de Género contra las Mujeres*. Inmujeres. [Portal]. https://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas/alerta-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-80739

Lagarde y de Los Ríos, Marcela. 2011. "Prefacio. Claves feministas en torno al feminicidio. Construcción teórica, política y jurídica". En: Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*. pp. 11-41. México: CEIICH-UNAM-Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.

_____. 2006. "Presentación a la edición en español". En: Diana Russell y Roberta A. Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*. pp. 11-14. México: UNAM-LIX Legislatura de la Cámara de Diputados.

_____. 2002. "Antropología, género y feminismo". En: Griselda Gutiérrez Castañeda. *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. Pp. 217-229. México: PUEG-UNAM.

Mendes, Thelma *et al*. 2021. La vida al centro. Soberanía alimentaria desde la experiencia feminista campesina de VIDA AC, México. *Cadernos de Agroecologia*. 16(1): 1-16.

Moreno, Verónica. 2021. "Interdependencia, Cuidados y resistencia. Nikan Tipowih y la reproducción de la vida en Zongolica, Veracruz". *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*. (61): 103-106.

Moreno, Verónica y Trevilla, Diana. 2021. "Comunidades y territorios que cuidan. Resistires y re-existencias locales colectivas para la reproducción de la vida". En: Juliana Díaz Lozano, Delmy Tania Cruz Hernández, Lina Magalhães y Victoria Pasero (coords.), F*ronteras y cuerpos contra el Capital: Insurgencias feministas y populares en Abya Yala*. pp. 55-66. Buenos Aires: El Colectivo-Bajo Tierra.

Navarro, Lorena y Gutiérrez, Raquel. 2018. Diálogos entre el feminismo y la ecología desde una perspectiva centrada en la reproducción de la vida. Entrevista a Silvia Federici. *Ecología Política*. (54): 119-122.

ONU Mujeres, Inmujeres y Conavim. 2020. *La violencia feminicida en México. Aproximaciones y tendencias*. México: ONU Mujeres.

Pérez, Amaia. 2014. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficante de sueños.

_____.2006. Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico. *Economía Crítica*. (5): 7-37.

Reyes, Lidia. 2023. "'Indias' en el servicio doméstico 'asalariado' en la Ciudad de México. Colonialismo-racismo-patriarcado-capitalismo." Tesis de doctorado. Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Rieiro, Anabel, Castro, Diego, Pena, Daniel, Veas, Rocío y Zino, Camilo. 2021. *Entramados comunitarios y solidarios para sostener la vida frente a la pandemia: ollas y merenderos populares en Uruguay 2020. Informe final*. Uruguay: Universidad de la República.

Rivera, María-Milagros. 2002. *El fraude de la igualdad*. Argentina: Librería de Mujeres.

Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública. 2023. "Información sobre violencia contra las mujeres. Incidencia delictiva y llamadas de emergencia 9-1-1". Informe para la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana y el Centro Nacional de Información. México.

Segato, Rita Laura. 2014. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Revista Estudios Feministas*. 22(2): 593-616.

Suárez, Arcelia. 2024. "Experiencias intergeneracionales en diálogo. La constitución del sujeto sexuado juvenil en la localidad de Úrsulo Galván, Xico, Veracruz". Tesis de doctorado. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

Viveros, Mara. 2016. "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate feminista*. (52): 1-17.

Zemelman Hugo. 2021. Pensar Teórico y Pensar Epistémico: Los retos de las Ciencias Sociales en Latinoamérica. *Espacio Abierto*. 30(3): 234-244.

SECCIÓN VII

ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

SECCIÓN VII

ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

Presentación: antropología de la sexualidad

Mauricio List Reyes[1]

Desde los años sesenta y setenta los movimientos feministas, por un lado y los LGBT, por otro, venían planteando una serie de inquietudes en torno a la sexualidad. Los trabajos de Jeffrey Weeks y Michel Foucault resultaron fundamentales para situar su estudio en el campo de las ciencias sociales, dado que la sexología había operado hasta ese momento como la que mantenía autoridad en su estudio y conocimiento. Antropólogas como Gayle Rubin, Carole Vance, Harriet Whitehead, Esther Newton, entre otras, hicieron propuestas teóricas para pensar la sexualidad como dimensión social que requería comprenderse en su contexto sociohistórico, que luego serían retomadas por muchxs especialistas interesadxs en el tema desde múltiples perspectivas disciplinarias. Uno de los aspectos más relevantes fue la afirmación de Rubin: "En contraste con las opiniones que expresé en 'The Traffic in Women', afirmo ahora que es absolutamente esencial analizar separadamente género y sexualidad si se desea reflejar con mayor fidelidad sus existencias sociales distintas." (Rubin 1989: 184) Colocar en un sitio distinto a la sexualidad permitió teorizarla en sus propios términos, sin perder de vista su relación con el género y el cuerpo. Dichos aportes permitieron ampliar los estrechos márgenes de la sexualidad heterosexual y reproductiva y, por tanto, pensar igualmente el deseo y el placer a partir de sexualidades disidentes, así como las diversas formas de exclusión, discriminación y violencia por salirse de esos marcos normativos.

Poder pensar la sexualidad vinculada –aunque independiente– del género y del cuerpo, permitió abordar múltiples problemas de investigación desde perspectivas interseccionales que incluyeron raza, clase, edad, orientación sexual, entre otras dimensiones en contextos que no habían sido considerados de interés para la antropología. En el caso de América Latina, el desarrollo de la disciplina fue complejo por razones sociales, políticas y culturales que marcaron las historias nacionales. No se puede negar el papel que tuvieron, por ejemplo, los regímenes dictatoriales en el difícil desarrollo de instituciones dedicadas a la formación de

1 Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

antropólogos en cada país. De la misma manera, las temáticas abordadas y los problemas de investigación planteados respondieron en buena medida a dichas condiciones y contextos. En el caso mexicano, el desarrollo de la disciplina estuvo marcado por sus vínculos con el Estado y con una serie de problemáticas nacionales que fueron consideradas medulares: la cuestión étnica, las investigaciones sobre el campesinado, los estudios sobre religión, sobre culturas populares, sobre identidad, entre muchos otros, pero con reservas o reticencias a explorar otros campos igualmente relevantes en los contextos contemporáneos.

Es necesario tomar en cuenta que temas como el de la sexualidad, abordada por la antropología, ha requerido abrir un diálogo con otras disciplinas. Sería una falacia afirmar que la antropología desarrolló por sí misma los fundamentos teóricos y epistemológicos para su estudio. El diálogo con otras disciplinas implicó también el préstamo e intercambio de propuestas teóricas y metodológicas que han contribuido a la complejización de los problemas de investigación planteados. Particularmente, el desarrollo de investigaciones antropológicas que abordaron explícitamente la sexualidad en la región, se dio tardíamente con relación a otras problemáticas que fueron priorizadas por las diversas academias.

Los trabajos antropológicos más tempranos en sexualidad se dieron en Brasil. Se puede citar, por ejemplo, el de Carmen Dora Guimarães *O homossexual visto por entendidos* de 1977, el de Peter Fry titulado *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*, aparecido en 1982 y el de Néstor Perlongher *O negocio do miche: a prostituição viril* de 1987. Sin duda ese país destaca como pionero en el desarrollo de trabajos teóricos y etnográficos en el estudio de la sexualidad. Aunque tardíamente, un creciente número de investigadorxs empezaron a prestar atención a dichas temáticas con lo que, a pesar del reducido número de especialistas, las generaciones más jóvenes que se encuentran formándose como antropólogxs se muestran interesadxs en su estudio.

Debemos recordar que las políticas de población durante los años setenta y la aparición del sida en la década de los ochenta, llevó al desarrollo de investigaciones multidisciplinarias que abordaron, entre otros aspectos, la sexualidad reproductiva y las prácticas de hombres homosexuales, a quienes se había identificado como los principales afectados por la pandemia. En ese sentido, las investigaciones surgidas desde otras disciplinas sociales y humanas como la psicología, la demografía, la historia y la sociología fueron delineando algunos aspectos relevantes en el estudio de la sexualidad.

En el caso mexicano, el trabajo pionero del antropólogo norteamericano Joseph Carrier titulado *De los otros. Intimacy and Homosexuality Among Mexican Men*, aunque tardíamente editado en español, sentó un precedente fundamental. La antropología mexicana, por su parte, puede reconocer dos aportes fundamentales

a finales de los años ochenta y principio de los noventa. El primero corresponde al antropólogo físico Xabier Lizárraga Cruchaga y el segundo a la antropóloga Ana Luisa Liguori. Más que centrarse en los problemas que en su momento se plantearon y los enfoques teóricos con los que se abordaron, lo que interesa destacar aquí es que además de poner el tema de la sexualidad sobre la mesa, evidenciaron la relevancia que en ese momento ya resultaba clara por el desarrollo de la pandemia del sida que demandaba una atención amplia, principalmente en tratamientos para su atención y en estrategias eficaces de prevención. Lxs antropólogxs entonces generaron trabajos de investigación que se fueron diversificando y mostrando su relevancia en el desarrollo de políticas públicas.

Podemos decir que en México la investigación antropológica enfocada al estudio de la sexualidad es bastante reciente y coincide con los esfuerzos que las antropólogas feministas estaban desarrollando para posicionar los estudios sobre género y cuerpo. Sin duda, estos tres ejes han tenido que lidiar con academias más o menos heterosexistas y misóginas que han menospreciado la relevancia de las investigaciones a las que suelen considerar poco relevantes antropológicamente y muy sesgadas por la subjetividad de lxs investigadorxs que las llevan a cabo, por lo que con frecuencia se pone entredicho la validez etnográfica de los datos en función de una incomprensión, sino es que un desprecio, respecto a la sexualidad, el cuerpo y el género.

La presente sección de la colección *Antropologías hechas en México* pretende mostrar de forma breve una variedad de problemáticas y enfoques en el estudio de la sexualidad en años recientes. Cabe mencionar que cada vez más jóvenes investigadorxs están poniendo atención en sus propias comunidades pero, como recién mencionaba, quienes abordan temas de sexualidad son cuestionados en torno a la toma de distancia con relación a su objeto de estudio y a la "objetividad" de su investigación. A pesar de ello, se está produciendo un creciente número de tesis de licenciatura y posgrado que abordan dicha temática desde distintas perspectivas, lo que habilita cada vez más la consolidación de un campo de estudio muy productivo.

La selección de trabajos para esta sección se basó en el interés por incorporar proyectos que permitieran mostrar la diversidad teórica y metodológica con la que son abordados y la complejidad de su desarrollo en el contexto situado. Sin embargo, no puede considerarse ni exhaustivo ni representativo de la –ahora vasta– producción desarrollada en México. Iniciamos con un texto de Mauricio List y Manuel Méndez en el que se ilustra, a partir de un ejemplo concreto en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, la dificultad de incorporar el tema de la sexualidad en el currículum académico y en el trabajo de investigación, en una institución formadora de antropólogos en nuestro país. Con ello nos interesa

problematizar las resistencias de las instituciones y sus academias a incorporar esas temáticas a pesar de la demanda de jóvenes investigadorxs.

El siguiente texto de Rosio Córdoba, presenta una investigación situada en un contexto campesino del centro de Veracruz en el que analiza cómo se encuentra normada la sexualidad a partir del llamado "complejo frío-caliente". De esta manera, la autora encuentra paralelismos entre la alimentación y el ejercicio de la sexualidad y muestra cómo sociedades herederas de la tradición mesoamericana establecen una normatividad de la sexualidad que trasciende al sujeto individual.

La etnografía de Rodrigo Parrini pone atención en la biopolítica del VIH y la forma en que se construyen subjetividades a partir de su diagnóstico positivo desde una perspectiva heteronormativa. A la vez, cuestiona el sentido heteronormativo de la antropología y por consiguiente del trabajo de campo y termina señalando:

> Una etnografía de los devenires sexuales estaría atenta, justamente, al juego permanente y nunca resuelto entre el deseo y el poder, entre las formas de subjetivación y las trayectorias de ciertos sujetos, entre la manifestación histórica de los dispositivos y los procesos de politización que transforman sus funcionamientos y desplazan sus límites (Parrini en esta sección).

Juan de la Cruz Bobadilla pone atención en adultos mayores homosexuales en Aguascalientes. A partir de entrevistas realizadas a algunos hombres de esa ciudad, va mostrando la particularidad de la generación homosexual estudiada considerando el contexto sociohistórico en el que vivieron su sexualidad en el último cuarto del siglo pasado, poniendo especial atención en el closet para sujetos que tuvieron ciertos privilegios dentro de esa sociedad conservadora.

El último texto de Teresa Díaz, a partir de una etnografía digital, pone atención las complejidades metodológicas, desde una mirada feminista, de hacer investigación sobre las prácticas de mujeres heterosexuales que gustan de publicar imágenes fragmentarias de su propio cuerpo desnudo a través de la red social X –antes Twitter– para su propio disfrute.

Como es claro, los trabajos aquí incluidos muestran una mínima parte de la producción de investigaciones antropológicas y sociales en torno a la sexualidad. En la medida en que se amplía la oferta de materiales bibliohemerográficos en México especializados en la materia, quienes se están formando en humanidades y ciencias sociales han ido encontrando nuevas posibilidades de investigación en temas que les son cercanos, en problemáticas que les interpelan y en contextos que les resultan relativamente familiares. Si bien no se puede negar el ascenso del neoconservadurismo y el individualismo en las sociedades contemporáneas,

también es un hecho que no sólo hay un mayor número de investigaciones, sino una mayor sofisticación teórica que permite complejizar la reflexión y análisis antropológico en este campo.

Referencias bibliográficas

Carrier, Joseph. 2001. *De los otros. Intimidad y comportamiento homosexual del hombre mexicano*. Madrid: Talasa.

Fry, Peter. 1982. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Río de Janeiro: Zahar.

Guimaraes, Carmen Dora. 2004. *O homossexual visto por entendidos*. Río de Janeiro: Garamond.

Perlongher, Néstor. 1999. *El Negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires: Paidós.

Rubin, Gayle. 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En: Carole S. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. pp. 113-190. Madrid: Talasa.

La antropología de la sexualidad en la BUAP: trayectorias académicas, debates contemporáneos y registros de experiencias

Mauricio List Reyes[1]
José Manuel Méndez Tapia[2]

Efectivamente, la antropología es la disciplina que en los años setenta posiblemente ha aportado más a los planteamientos teóricos feministas. Disponemos hoy de una extensa información sobre culturas muy diversas. Ello nos ha permitido desmitificar muchos de los valores occidentales que nos han sido impuestos como universales supuestamente por ser naturales. Teóricamente, la antropología social se ha interrogado sobre el papel de la ideología, de los valores en los procesos sociales, sobre el origen de la desigualdad; ha cuestionado categorías analíticas tales como la dicotomización de lo "privado" y lo "público", de la esfera "doméstica" y la "pública" y "política" y, se ha interrogado sobre la construcción social de la propia noción de la persona y ha investigado las relaciones de género bajo distintos sistemas de opresión y de libertad. A pesar de todo ello, como ha notado Strathern, la relación entre el feminismo y la antropología continua incómoda y llena de reticencias y disonancias (Stolcke 1987: 38).

1 Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

2 Profesor-investigador del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Introducción

Nos gustaría decir que el planteamiento de Stolcke (1987) de los años 80 ha quedado en el pasado, no obstante, sabemos que a más de treinta años de ello, las dinámicas entre feminismo y antropología y de los estudios de sexualidad, género y cuerpo al interior de la disciplina, continúan enfrentando un conjunto de reticencias y disonancias. El presente documento tiene la intención de reflexionar acerca de la manera en que se ha desarrollado el estudio de la Antropología de la Sexualidad en un contexto particular, a saber, en el Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) en México. Lo que pretendemos hacer es, en primer lugar, un breve recorrido histórico planteando el proceso de creación de los programas de antropología social en la universidad y, particularmente, poner atención en la manera en que se incorporó la discusión en torno al tema que aquí interesa. En segundo lugar, nos interesa discutir algunos aspectos teóricos y metodológicos que son vistos con suspicacia desde la academia antropológica, al considerar que no corresponden con los que la disciplina ha desarrollado y aplicado desde su origen.

Queremos hacer énfasis en el hecho de que lo que planteamos para el caso de la BUAP no es una situación privativa de esta institución, más bien se trata de cuestionamientos que suelen estar presentes cuando se discute la pertinencia y la relevancia del estudio de la sexualidad desde algunos contextos antropológicos. Consideramos que el hecho de que la investigación científica acerca de la sexualidad haya partido del campo del estudio de la salud durante el siglo XIX, ha dificultado su pleno reconocimiento como un asunto de interés para las ciencias sociales en general y para la antropología en particular. Lo que no se atiende, sin embargo, es el hecho de que el mencionado origen científico de su estudio se debió principalmente a condiciones sociales marcadas por una visión "victoriana" de la sexualidad, que pretendía reducirla a la práctica procreativa en el marco del matrimonio y, por tanto, que generó un marco jurídico punitivo hacia lo que se salía de esos estrechos límites. Michel Foucault (1991) lo planteó de manera muy clara en *La voluntad de saber*, pero por supuesto, hay una cantidad importante de trabajos que dan cuenta en términos históricos de dichas circunstancias.

Ahora bien hay que considerar que, dado el carácter social y cultural de la sexualidad, en nuestra disciplina ha estado presente desde su origen, implícita o explícitamente, ya sea en los estudios de parentesco, en los de procesos rituales, en los de organización económica o política de las sociedades estudiadas, etcétera (Malinowski 1975, Lévi-Strauss 1991, Herdt 1992, Mead 1979, Evans-Pritchard 1975, Godelier 1986, entre otrxs). Si tomamos en cuenta los orígenes de nuestra disciplina, es decir, su origen colonial europeo, podemos comprender que sus investigaciones tuvieron implicaciones en las prácticas económicas, políticas, religiosas, sociales y culturales de las sociedades estudiadas que continúan presentes

hasta la actualidad. Ello implicó la imposición, desde las metrópolis coloniales, de una visión y una moral de la sexualidad en contextos culturales diversos en los que se criminalizó o al menos se censuró moralmente las costumbres de esos pueblos.

Tampoco se puede olvidar la visión androcéntrica y heterosexual de nuestra disciplina. En ese sentido, hay que reconocer que dicha visión es compartida por las ciencias en general como lo ilustra de manera muy clara Donna Haraway en su libro *El patriarcado del osito Teddy* (2015) en el que la autora revisa el proceso de creación del Salón Africano del Museo Americano de Historia Natural, poniendo atención a su planeación, a las diversas expediciones de cacería para la obtención de los ejemplares que serían expuestos y el proceso de montaje. Ello le permite evidenciar el establecimiento de una serie de jerarquías de género, de raza y de clase a partir de las cuales se hizo posible construir un discurso museográfico que pusiera en escena la virilidad del hombre blanco norteamericano.

No hace falta hurgar demasiado para darse cuenta de que dicha visión ha marcado la formación de profesionales de la disciplina hasta la actualidad, a pesar de un importante avance de las propuestas y críticas feministas que, sin embargo, han sido hasta cierto punto marginales en términos institucionales, a pesar de que la producción académica desde esa perspectiva se ha desarrollado ampliamente en las últimas décadas. Tampoco se puede perder de vista la manera en que el género ha determinado las dinámicas del trabajo de campo tanto en la formación como en el ejercicio profesional de la disciplina, en donde se han visto reproducidas las jerarquías heterosexistas y androcéntricas mencionadas.

Es importante señalar igualmente que, si bien se han dado cambios al interior de las instituciones formadoras de antropologxs, estos han sido producto fundamentalmente de la presión ejercida por nuevas generaciones de estudiantes y por las políticas institucionales derivadas de compromisos nacionales e internacionales, sin que ello se haya traducido, hasta el momento, en cambios curriculares que incorporen los aportes que se han hecho en términos teóricos para problematizar género y sexualidad en los contextos contemporáneos.

Al respecto, en un trabajo anterior (List y Méndez 2023) destacábamos el hecho de cómo, desde la esfera de las políticas gubernamentales, se han establecido algunas legislaciones estatales y federales que han incorporado las recomendaciones de organismos nacionales e internacionales como la "perspectiva de género", entendida como un conjunto de acciones que permiten identificar y cuestionar la discriminación y la desigualdad por motivos de género. No obstante, también hay que señalar que, pensado el género como campo de tensión teórico-política, es preciso alertar continuamente sobre una abierta resistencia al cumplimiento de los marcos normativos por parte de funcionarios de los tres niveles de gobierno

pero también debido a posturas de autoridades y académicxs universitarixs que rechazan los reclamos estudiantiles sobre temas tan urgentes como la violencia de género y la violencia sexual al interior de los espacios educativos, lo cual puede ser indicativo de los modos en cómo la instrumentación de una política educativa queda reducida a una política de la simulación.

La incorporación de dicha discusión en importantes congresos de la región, como el de la Asociación Latinoamericana de Antropología, el Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología, la Reunión de Antropología de Mercosur, entre otros, mantiene sobre la mesa la discusión acerca de las propuestas teóricas y metodológicas de análisis que coloquen en el centro a la sexualidad tanto como problema de investigación, como eje articulador de representaciones y prácticas en el ámbito académico.

El establecimiento de la licenciatura en Antropología en la BUAP

En México, el desarrollo de la antropología como ciencia se remonta a finales del siglo XIX y principios del XX, sin embargo, el establecimiento de programas académicos para la formación de profesionales en esta disciplina ha tenido un desarrollo desigual a lo largo y ancho del país. El Colegio de Antropología Social (CAS) de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla se fundó en 1979,[3] en una época clave para esta universidad pública, que se hallaba bajo la dirección y administración de un grupo político afín al Partido Comunista Mexicano, que a pesar de no tener reconocimiento oficial como organismo político que pudiera ser parte del sistema electoral, sus integrantes habían logrado un nivel de influencia necesario para orientar la vida académica de la institución.

> El proyecto de Universidad Democrática, Critica y Popular se desarrolló planteando que la formación de los estudiantes universitarios debería consolidar profesionistas que fungieran como actores sociales comprometidos con su tiempo: serían promotores del cambio social. Por esta razón, en los planes de estudio se incorporó la formación marxista en sus vertientes económica, social y filosófica (Licona *et al*. 2012: 117).

En esta etapa inicial se encontraba presente en la planta académica la antropóloga feminista: Marcela Lagarde, quien desde ese momento inicial impartió el curso de "Antropología de la mujer" (Licona *et al*. 2012: 138) y a pesar de que la académica y activista abandonó la universidad en el 86, esa orientación se mantendría vigente hasta el final de los años 90.

---

3 Licona *et al*. (2012) "El Colegio de Antropología Social de la BUAP: continuidades y rupturas (1979-2005)".

El desarrollo del neoliberalismo desde finales de los años setenta en México, tuvo efectos en muchas áreas, no sólo la económica y llevó a que se dieran importantes cambios en lo social y en lo político. La universidad no fue la excepción y las transformaciones que se dieron a finales de los años ochenta llevaron al relevo en los grupos políticos en la institución, quedando su control en manos de quienes eran afines al Partido Revolucionario Institucional, que gobernaba el país, estado y el municipio de Puebla.

Este relevo político en la institución trajo consigo cambios en planes y programas de estudio, quedando muy disminuida la presencia del marxismo, que hasta ese momento había dominado la formación académica en buena parte de las licenciaturas que ofrecía la institución.[4] Hay que reconocer, igualmente, que la nueva administración de la universidad tuvo desde ese momento y hasta la fecha, la visión de impulsar la actualización permanente de planes y programas de estudio con la intención expresa de colocar a la institución en una posición de vanguardia en el sistema educativo mexicano. Si bien cada administración ha pretendido dejar su impronta en la formación académica de los universitarixs, siguiendo modelos pedagógicos en boga, son las academias las que hacen su propia evaluación y actualización obligatoriamente cada cinco años, lo cual pretende evitar un estancamiento en la formación académica de la comunidad universitaria.

Es importante señalar otras características importantes de la institución: una que sin duda tiene una gran relevancia para la vida universitaria es la inexistencia de asociaciones estudiantiles a su interior, lo que evidentemente es una situación diametralmente opuesta a la que se presentaba entre los años 60 y 80 del siglo pasado. En este sentido, se ha dado una explícita desincentivación de toda organización política, independientemente de su orientación, al interior de la universidad. Otra cuestión relevante es la existencia de dos sindicatos de trabajadores que se encuentran desdibujados y que prácticamente no tienen representatividad, por lo que las decisiones en el plano laboral las toma directamente la administración central. Un tercer elemento relacionado con lo anterior es una estructura de autoridad vertical que opera de manera muy efectiva para mantener el orden a su interior sin ser abiertamente punitiva. Finalmente, ha operado de manera "eficiente" la administración de recursos financieros de la

4 "El novedoso modelo que se forjó fue nombrado Excelencia Académica con Compromiso Social para el que se elaboró un plan de desarrollo llamado Proyecto Fénix, aprobado por el Consejo Universitario de la BUAP el 24 de marzo de 1994. Pero para implementar el Proyecto Fénix, antes fue necesario que la BUAP cambiara su Ley Orgánica (23 de abril de 1991) y desarrollara un Congreso Constituyente (realizado el 28 de septiembre de 1991). Con estas dos acciones en la BUAP se sentaron las bases jurídicas y políticas para dirigirse hacia el desarrollo de una universidad acorde con el proyecto educativo neoliberal. Esta transformación fue conducida por la clase política universitaria priísta" (Licona 2012: 126).

institución con lo cual ha logrado un crecimiento en su infraestructura de manera sostenida en las recientes décadas y por consiguiente, ha mantenido su prestigio a nivel nacional.

Las disputas políticas que llevaron a la transformación de la universidad a finales del siglo pasado tuvieron impacto en los cambios en la organización académica de la institución. En este sentido, resultó fundamental la creación del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, al que se trasladó parte de la planta académica de la Facultad de Filosofía y Letras. Quienes quedaron al frente de la licenciatura en antropología social le dieron un contenido distinto a la carrera, por un lado, incorporando el estudio de las diversas corrientes teóricas de la antropología quitando centralidad a la visión marxista y, por otro, poniendo el acento en los estudios urbanos, rurales y de la religión. Si bien los estudios sobre la mujer dejaron de tener la importancia y presencia anterior, no desaparecieron del todo, en buena medida porque ya para ese momento entre lxs estudiantes había un interés explícito por abordar alguna problemática desde esa perspectiva.

La antropología de la sexualidad en la BUAP en el siglo XXI

En el año 2000 el Colegio de Antropología Social de la BUAP se encontraba en un claro proceso de transformación tanto en lo político como en lo académico. El plan de estudios vigente, incorporaba las diversas corrientes teóricas de la antropología clásica, una secuencia de cursos de historia organizados como etapas sucesivas (Mesoamérica, Sociedad colonial, Cultura y nación en el siglo XIX y México contemporáneo), cursos metodológicos y de investigación que respondían al perfil de egresado que pretendía:

> […] formar un profesionista entrenado para desenvolverse en los campos de la investigación de la antropología social como ámbito prioritario de acción, que posea las habilidades para insertarse exitosamente en los campos que brinda la antropología aplicada a través de su participación en proyectos y planes regionales de desarrollo y que cuente con la formación básica para incorporarse a los programas de posgrado (Plan de estudios 2003, archivo del CAS).

En la práctica, durante esa década el acento se puso fundamentalmente en dos aspectos: la aspiración a formar investigadorxs y la centralidad en el trabajo etnográfico. Estas definiciones, por supuesto, marcaban el tipo de egresado que interesaba para este momento en el que la universidad se había distanciado claramente de los movimientos sociales y políticos y por tanto, de la misma manera tomaba distancia de ciertos enfoques que podían resultar políticamente problemáticos dentro del contexto de la institución. En este sentido, interesa

señalar que uno de esos enfoques era el feminista, al que se le consideraba una posición política cuyo aporte teórico a la antropología era marginal, con el agravante de que se le veía como una perspectiva que eventualmente podía desestabilizar al Colegio, por su referencia directa a quienes formaban parte del grupo político que hasta unos años antes había dirigido la universidad.[5]

Dado que seguía existiendo un interés por parte de algunxs docentes y estudiantes en los problemas ligados al estudio del género y la sexualidad, estratégicamente los programas de estudio correspondientes elaborados por esxs mismxs docentes, omitieron la referencia explícita al feminismo, lo que evitó que se bloqueara la oferta de ciertos contenidos académicos. Hay que señalar además que, dado que no existía para ese momento un seminario o línea de investigación enfocado a esos estudios, inicialmente los contenidos fueron impartidos desde la línea de investigación urbana, con las implicaciones teóricas y metodológicas correspondientes.

En este marco, el año 2003 fue un parteaguas para la formación académica de lxs estudiantes de licenciatura a partir de dos eventos académicos fundamentales: en primer lugar, se implementó el plan de estudios modificado para la carrera de antropología social que fue discutido y diseñado a lo largo de un año de trabajo por la planta académica. Lo más relevante de dicha modificación para la presente discusión fue que se diseñaron tres áreas de concentración para el desarrollo de investigación denominadas: *Identidad y Religión; Cuestión Indígena y Rural; Sociedad y Cultura Contemporánea*. En esta última se ofrecieron tres seminarios de investigación: a) Imaginarios urbanos, b) Género y sexualidad y c) Culturas juveniles. Cada una de estas opciones operaban a lo largo de tres años de la formación académica de lxs estudiantes, lo que les permitiría el diseño y realización de una investigación en la temática elegida. A la vez ello debería considerar la existencia de una materia optativa complementaria, que en este caso se tituló "Expresiones culturales de la sexualidad y el género". Esta organización académica presuponía que sería posible el diálogo entre los temas de los diversos seminarios de investigación, cosa que en la práctica no sucedió, debido principalmente a que fue más fácil modificar un plan de estudio que las dinámicas académicas preexistentes en las que cada docente consideraba la necesidad de la especialización en su respectiva temática. En ese sentido hay que

5 Por otro lado, "se encontraban profesorxs ligados al contexto político-académico local de Puebla, atados a la clase política que había conducido la Universidad durante las décadas de 1960 y 1980 y que desde el año 1990 fue desplazada por la llegada del priísmo a Rectoría. Este grupo estaba conformado por egresadxs del Colegio que ya estaban impartiendo clases, algunas profesoras extranjeras y un profesor que se graduó en la ENAH a principios de 1960, grupo que se denominó: "las Lagarde", porque la mayoría eran mujeres feministas que se formaron académica y políticamente con la antropóloga Marcela Lagarde" (Licona 2012: 151).

reconocer que dentro del ámbito académico y científico existe un enorme celo por el desarrollo de líneas de investigación, lo que suele dificultar el desarrollo de lo que se ha dado en llamar la investigación de frontera.

El otro gran evento que marcó nuestro trabajo académico en el CAS fue la realización del primer Congreso Internacional de Ciencias, Artes y Humanidades "El Cuerpo Descifrado", bajo la dirección de la Dra. Elsa Muñiz, desde la Universidad Autónoma Metropolitana y de Mauricio List, en ese momento doctorante y profesor de tiempo completo de la BUAP, un trabajo que se prolongó bienalmente, de manera ininterrumpida, hasta el 2019. Dos aspectos se plantearon como fundamentales para el desarrollo de este proyecto: encaminar la discusión hacia un enfoque transdisciplinario en los estudios del cuerpo y entender a este y a las corporalidades desde enfoques amplios que permitieran proponer múltiples discusiones relevantes, a las que la antropología había puesto escasa atención. El otro aspecto fundamental fue abrir una gama amplia de mesas de trabajo que abordaran temas en los que el cuerpo era un aspecto transversal pero no necesariamente el central. Ello permitió el dialogo entre estudios del cuerpo, de género y de la sexualidad entre otros. Esta actividad involucró a algunxs docentes de la licenciatura de antropología de la BUAP y a nuestrxs estudiantes. Quizá el impacto más significativo para la formación antropológica de nuestro alumnado fue verse involucradxs en el apoyo logístico del evento, lo que significó que escucharan las conferencias magistrales y las ponencias individuales, así como en la presentación de sus propios avances de investigación.

Estas actividades tuvieron un efecto muy importante sobre lxs estudiantes que vieron un espacio de crecimiento académico a través de lo que ya se perfilaba como una línea de investigación sólida. A la vez, ello generó una inercia importante de actividades extracurriculares en la propia universidad e igualmente en otras instituciones en las que la participación de quienes formaban parte de ese seminario tuvo como efecto una creciente producción académica y ello a su vez fue generando una presión para el reconocimiento de los aportes para el CAS en su conjunto.

Igualmente de importantes en su momento, fueron la organización del IV Encuentro Nacional de Escritores y Escritoras sobre Disidencia Sexual e Identidades Sexo-Genéricas y el primer Encuentro Latinoamericano y del Caribe "La Sexualidad frente a la Sociedad", ambos en 2008, en colaboración con otras universidades nacionales. Para ese momento, la dinámica misma de diversas organizaciones de la sociedad civil en Puebla dedicadas a la atención y defensa de derechos sexuales y derechos reproductivos permitió una vinculación importante: por un lado, estudiantes de licenciatura en antropología se incorporaron inicialmente en actividades de servicio social y, posteriormente, como activistas de esas mismas asociaciones y a la vez, la investigación antropológica desarrollada en el CAS,

igualmente resultó importante para el trabajo de esas organizaciones. Ello permitió un diálogo entre sociedad civil y academia poco frecuente y que fue valorado como productivo y de gran impacto para estudiantes de licenciatura.

Otra de las acciones a las que se prestó atención al final de la década del 2000 fueron los vínculos con América Latina y en ello fue de gran relevancia la participación en los Coloquios Internacionales de Estudios sobre Varones y Masculinidades realizados en diversos países de la región y en la IV conferencia internacional *Placeres des/organizados: cuerpos, derechos y culturas en transformación* de la International Association for the Study of Sexuality, Culture and Society realizada en Lima, Perú, en donde se establecieron los primeros vínculos que más tarde permitirían una participación sostenida en las Reuniones de Antropología del Mercosur en diversos simposios y al lado de múltiples colegas de la región.

Dado que en México no se percibían espacios de interlocución académica con otros programas que estuvieran desarrollando investigación en sexualidad, la idea fue buscar en otros contextos esas posibilidades de diálogo. La búsqueda llevó algunos años de intercambio con colegas de Colombia, Ecuador, Brasil, Chile y Argentina principalmente, aunque también se establecieron vínculos con Estados Unidos y España. Esta búsqueda y diálogos hicieron evidente que era necesario debatir no sólo al interior de la antropología, por lo que había otros campos de conocimiento desde los que los feminismos, los estudios de sexualidad y la teoría *queer* tenían mucho que aportar. El diálogo con la filosofía, la psicología, la sociología, la literatura comparada, la ciencia política y los estudios culturales dieron aportes sumamente importantes en términos teóricos pero igualmente epistemológicos y metodológicos.

A ello hay que sumar la posibilidad de realización de actividades de movilidad académica de lxs estudiantes para asistir a seminarios, congresos, cursos, tutorías e incluso encuentros con pares, lo que ha constituido aportes fundamentales para su formación. Sin menospreciar los vínculos con la mayoría de estos países, sin duda los más trascendentes se han dado con la Universidad Nacional de Córdoba en Argentina, particularmente con el Centro de Investigaciones "María Saleme de Burnichon" de la Facultad de Filosofía y Humanidades y con el Doctorado en Estudios de Género del Centro de Estudios Avanzados. No siendo programas de antropología social, sin embargo, merecen todo nuestro reconocimiento por los aportes teóricos que han dado a la formación de nuestrxs estudiantes.

Cuando en 2012 se puso en marcha de la Maestría en Antropología Social, se hizo evidente que la temática reclamaba un espacio propio, que había sido ganado legítimamente a partir de una importante actividad académica (organización de congresos, publicación de libros y artículos, alumnxs tituladxs e impartición de conferencias). Fue así que se logró el establecimiento de la Línea de Investigación

de Sexualidad, Cuerpo y Género, que se destacó por ser la que mayor demanda para el nuevo ingreso en este programa académico ha tenido hasta este momento y una de las que mayor producción académica mantiene.

La dinámica de la maestría en antropología social sin duda difiere fuertemente con la licenciatura. Siendo un programa igualmente escolarizado, la dedicación a la investigación desde el inicio de los cursos le da otra dinámica, que constantemente lleva al escrutinio colectivo de los proyectos de investigación. Continuamente hay que mostrar los avances obtenidos en el trabajo empírico: entrevistas, observaciones en campo, grupos de discusión, cartografías y talleres son cuestionados metodológicamente, lo cual sin duda contribuye a lograr un rigor que demuestre la calidad de las tesis producidas. De igual manera, en los cursos teóricos se discuten los enfoques desarrollados en los proyectos respectivos.

La diferencia de los cuestionamientos hechos por lxs titulares de los cursos curriculares a lxs estudiantes de la línea de investigación de Sexualidad, Cuerpo y Género, es respecto a la pertinencia de sus proyectos para el campo de la antropología social. La pregunta de *¿dónde está la antropología?* tiene la intención de cuestionar el fundamento disciplinario en términos teóricos y metodológicos de la investigación de quienes abordan la sexualidad, el cuerpo y el género. Si bien dicho cuestionamiento se puede entender como una manera de problematizar teórica y epistemológicamente el trabajo de investigación, en muchos momentos ha tenido igualmente la intención de deslegitimar esos fundamentos dentro de la ciencia antropológica. Por otra parte, los problemas planteados desde esta línea de investigación suponen ciertas particularidades para el desarrollo del trabajo de campo, y por ende, de los textos etnográficos correspondientes. En muchas ocasiones su desarrollo supone una implicación del investigadorx en donde su género, sus prácticas corporales y su sexualidad pueden verse interpeladas. En dichos textos antropológicos pueden verse desarrolladas discusiones y análisis que aluden a la subjetividad de lxs actorxs sociales involucradxs, razón por la que no suelen ser consideradas como "etnografías" en su sentido estricto.

Es claro que, a pesar de que en dichas investigaciones se mantiene una discusión permanente con muchxs profesionales de nuestra disciplina, tanto del norte como del sur global, sigue presente una jerarquía académica en la cual se reproducen las valoraciones que han sido ampliamente cuestionadas desde el campo científico en las últimas décadas, al no reconocer los valiosos aportes que desde los países periféricos se han hecho al desarrollo de la antropología, precisamente desde una visión crítica de la producción y circulación del conocimiento. Ello implica una desvaloración de muchos de los aportes que han hecho antropólogxs de esos países "periféricos" respecto de los complejos aspectos que dan sentido al estudio de la sexualidad.

A pesar de dichos cuestionamientos que suelen hacerse al trabajo de nuestra línea de investigación, en cinco generaciones o cohortes de maestría hemos tenido 13 egresados que han presentado tesis fundamentadas en trabajo de campo y con una discusión teórica sólida y bien argumentada. Más recientemente, en el 2019 se autorizó la puesta en marcha del doctorado en Antropología Social, y actualmente se encuentran inscritos siete estudiantes en dos cohortes generacionales. Finalmente, para cerrar este apartado, vale la pena señalar que en la actualidad la línea de investigación de Sexualidad, Cuerpo y Género está compuesta por dos profesores investigadores que atendemos a lxs tesistas de licenciatura (9), maestría (3) y doctorado (7).

Tenemos claro que difícilmente podemos contar con más colegas que se incorporen a nuestra línea de investigación, sin embargo, estamos ciertos de que nuestrxs egresadxs podrían hacer aportes significativos en el campo académico y científico y también que, en la medida de nuestras posibilidades, continuaremos abriendo el espacio para futurxs estudiantes cuyo compromiso se encuentre orientado hacia el análisis y la profundización de esta compleja área de estudios.

Temas eje a debate

Diversas antropólogas feministas han manifestado lo que ha supuesto hacer investigación dentro de una disciplina androcéntrica y marcada por ese pasado colonial que conocemos. Resulta interesante retomar la idea que plantea Michelle Z. Rosaldo cuando reflexiona en torno a la producción de conocimiento antropológico acerca de las mujeres: "Lo que sabemos está atado a marcos de interpretación que, desde luego, limitan nuestro pensamiento. Lo que podamos llegar a saber estará determinado por el tipo de preguntas que aprendamos a hacer" (Rosaldo 2021: 19). A partir de ello se hace necesario reflexionar acerca de las preguntas que ha hecho la antropología y hasta qué punto, como disciplina, ha estado dispuesta a cuestionar esas mismas interrogantes. Qué tan dispuesta ha estado la antropología a dejar de preguntar "en masculino" y abrir las interrogantes para explorar lo que sucede con sectores marcados por género, corporalidad y sexualidad, por mencionar sólo estas dimensiones.

Por la misma naturaleza de los seminarios de investigación que impartimos en licenciatura y posgrado, hemos visto la relevancia de cuestionar esas preguntas que hacemos desde la antropología, para intentar situarnos en un lugar distinto que nos permita plantear otra serie de interrogantes qué permitan "hablar al subalterno". Lo primero, por tanto, es movernos de los marcos normativos para intentar problematizar las maneras en las que lxs sujetxs están inmersxs en relaciones de poder y desde ahí reflexionar con ellxs. Es decir, un primer aspecto es problematizar nuestro papel como investigadores frente a quienes son nuestros

interlocutores en el desarrollo del trabajo de campo y cuestionar las jerarquías que se establecen a partir de una reflexión ética de nuestra profesión.

En un texto muy reciente sobre antropología latinoamericana, quienes hacen la presentación, distinguen dos formas de hacer antropología.

> Podría decirse que hoy en día coexisten distintas formas de hacer antropología en la región, todas con sus respectivas particularidades. Aquí quisiéramos resaltar dos. La primera, mucho más generalizada y claramente favorecida por la mayoría de los sistemas estatales de promoción y evaluación de la actividad científica y académica, constituye una especie de "aplicación" de algunas de las antropologías norteñas a las condiciones socioculturales locales y regionales, acerca de las cuales genera un conocimiento que suele ser recibido con interés en los países originarios de la disciplina. De manera contrastante, la segunda forma se muestra menos interesada en ser aprobada por instancias norteñas y es un tanto más ecléctica, interdisciplinaria y preocupada por cruzar debates cognitivos y sociopolíticos locales con los globales, así como por abordar dichos fenómenos con un enfoque comparativo latinoamericano y caribeño (Horta, Krotz y Letona 2023: 12).

Podríamos suponer que dentro de esta segunda forma podrían ubicarse las antropologías feministas y queer, aunque en su exposición no se haga referencia a ellas. Lo que sí sabemos es que siempre han sido, y aparentemente seguirán siendo, las formas incómodas de hacer investigación las que suelen cuestionarse por su "falta de objetividad" y por poner sobre la mesa discusiones consideradas "irrelevantes" dentro del análisis social, como las relativas al género y las sexualidades en donde dimensiones como la afectividad y la subjetividad pueden hallarse en el centro del análisis.

En ese sentido, resulta relevante el cuestionamiento que Patricia Castañeda hace respecto del texto *Writing Culture* publicado por James Clifford y George E. Marcus en 1986, en el que el primero de ellos afirmó en su introducción que "uno de los campos más citados, el de la etnografía feminista, no hubiese hecho ninguna aportación sustantiva a los procedimientos que caracterizan la disciplina" (Castañeda 2012: 218). En su texto, la antropóloga mexicana expone de qué manera, en su momento, Ruth Behar y Deborah Gordon refutaron esos planteamientos diciendo:

> En verdad, el proyecto *Writing Culture* fue una sombría liberación. Porque no podíamos pasar por alto la ironía: como mujeres estábamos siendo "liberadas" para escribir cultura de manera más creativa, más consciente y más atractiva por parte de colegas masculinos que continuaban operando

> dentro de una jerarquía de género que reproducía la estructura habitual de las relaciones de poder dentro de la antropología, la academia y la sociedad en general (Castañeda 2012: 218).

Dicha jerarquía de género marca en buena medida la manera en que dentro del campo disciplinario se reconocen las temáticas abordadas. Resulta sumamente sugerente en este sentido, el trabajo de Peter Fry, *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira,* publicado en 1982, en el que el antropólogo naturalizado brasileño, a partir de diversos estudios de cultos afro-brasileños, se propone hacer nuevas preguntas, específicamente en torno a la sexualidad: "Essa razão, somada ao fato de aquilo que já se escreveu sobre o tema estar seriamente comprometido por falhas metodológicas e por um preconceito mal disfarçado, fez com que eu me decidisse a investigar o fenômeno e romper com o que quase chegou a ser uma conspiração do silêncio" (Fry 1982: 55).

Esta obra, considerada fundadora de los estudios antropológicos de sexualidad en Brasil, permite identificar el temprano avance en un campo que ha tenido un muy importante desarrollo en ese país, que sin duda debe ser considerado como referente indispensable dentro de la disciplina antropológica en la región. Ello implica pensar cómo la sexualidad atraviesa los procesos sociales y marca la vida de los sujetos. En ese sentido, nos queda claro que las discusiones en torno a la religión, los procesos urbanos y las nuevas ruralidades igualmente pueden ser analizados considerando cómo están presentes de manera transversal los aspectos que nos interesa estudiar. Es por ello que hemos explorado temas tan variados como la cultura afectiva en un contexto campesino e indígena, el turismo sexual, las formas en que desde la disidencia sexual se da la apropiación de ciertos espacios urbanos, las determinantes sociales en salud sexual, entre otros.

Sistemáticamente nuestras investigaciones son cuestionadas por su "falta de objetividad". A pesar de las numerosas críticas que desde hace algunas décadas se han hecho a la ciencia positiva, es claro que sus presupuestos siguen dando legitimidad a la construcción del conocimiento. En ese sentido, es importante señalar que nosotros nos distanciamos de esos posicionamientos desde una visión crítica que hace manifiesta las condiciones sociales de construcción del conocimiento.

Partimos entonces de la necesidad de asumirnos como sujetos situados que compartimos una serie de prácticas culturales y así mostrar desde donde hacemos investigación en ese sentido estamos claros que igualmente estamos atravesados por dimensiones como el género, la etnia la edad, la escolaridad, etc. que determinan el conocimiento que estamos en condiciones de producir. Queremos evidenciar que nos posicionamos desde un contexto en el que compartimos un lenguaje y participamos en determinadas prácticas culturales. Dice Haraway:

> La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva. Se trata de una visión objetiva que pone en marcha, en vez de cerrar, el problema de la responsabilidad para la generatividad de todas las prácticas visuales (Haraway 1995: 326).

Unido a tal sospecha, este capítulo argumenta a favor de los conocimientos situados y encarnados y contra las formas variadas de declaraciones de conocimiento irresponsable e insituable (Haraway 1995: 328). Entonces tendríamos que desarrollar la investigación considerando las condiciones históricas del siglo XXI que demandan el cuestionamiento de las condiciones en las que viven los nuevos sujetos sociales en las sociedades contemporáneas.

Es claro que para la antropología el cuestionamiento respecto al sitio desde el cual observa o investiga no se encontraba dentro de su horizonte epistemológico. En buena medida porque siempre lo hizo desde el lugar privilegiado de la heterosexualidad androcéntrica. Más bien fueron lxs otrxs, *advenedizxs,* quienes cuestionaron ese sitio. En el caso de los estudios sobre sexualidad parte de los cuestionamientos, tuvo que ver con el papel o la actividad sexual de quien hace investigación. Si bien sabemos que aún Malinowski se preguntó por la sexualidad, es un hecho que, como dice Camilo Braz: "A questão é que, se durante varias décadas a disciplina preocupou-se com o sexo "dos outros", os/as antropólogos/as não falavam, em seus textos, nem sobre sua própria sexualidade, nem sobre suas possíveis experiencias erótico-sexuais em campo" (Braz 2010: 44).

Uno de los aspectos más complejos dentro del campo de la investigación científica y particularmente de la antropológica, es el manejo de los afectos y de la sexualidad. Durante demasiado tiempo se ha considerado que se trata de aspectos totalmente ajenos a la investigación, que sólo contaminan la producción de conocimiento por su carácter subjetivo. En ese sentido, no hay duda de que uno de los grandes aportes del feminismo ha sido precisamente rescatar ese ángulo, problematizando su papel.

En México, no resulta infrecuente que lxs antropólogxs se jacten de haber establecido ciertos vínculos con algún o algunos miembros de la comunidad que se investiga. Lograr una vinculación a través del parentesco ritual es un gran logro que promete un acceso privilegiado al conocimiento de una determinada sociedad. No obstante, en esos procesos no suele ponerse atención en la calidad de los afectos que esos vínculos suponen, en buena medida porque no es eso lo que se pretende investigar. En este sentido, vale la pena recuperar lo que Sara Ahmed señala "[…] las emociones no deberían considerarse estados psicológicos, sino prácticas culturales y sociales." (Ahmed 2017: 32). En ese sentido, Xavier de Camargo señala:

> Particularmente os antropólogos incorporam um dos piores aspectos deste 'domínio' evitando, a qualquer custo, pronunciarem-se sobre aspectos afetivos (e também suas vidas sexuais), quando em pesquisa de campo. Isso fez parte da construção da ciência antropológica, de um discurso 'sério' e legitimado não apenas pelos pares como por parte de outros cientistas (de Camargo 2018: 151).

Llama la atención en este sentido que, a pesar de que hay un creciente número de investigadorxs que lleva a cabo proyectos en su propio barrio/pueblo/gremio o grupo de amistades, haya un silencio casi absoluto de lo que implican los afectos que circulan en dichos contextos. Se dirá que afectos y sexualidad operan en distintos registros y que por tanto deben ser tratados a partir de sus especificidades. Sin embargo, es claro que toda relación social supone igualmente una relación afectiva del tipo que se trate empatía, simpatía, odio, desprecio, incluso indiferencio. Todos ellos producen cosas en dichas relaciones. Una de las premisas que se consideran básicas del trabajo de campo es el establecimiento del *rapport* con los sujetos que se espera participen en la investigación. Lo que se tendría que reflexionar es si sólo debiera tener un carácter instrumental o si por cuestiones éticas, al menos, se le tendría que dar el mismo valor que el que el que le asignan quienes nos acogen en los contextos de investigación. En ese sentido, de Camargo señala: "Negar a importância do sexo e a dimensão do prazer no contexto da etnografia seria o mesmo que negar o quão produtivo podem ser tais dimensões na produção de conhecimento" (2018: 150).

Siguiendo con esta reflexión, consideramos que hay algunos temas clave con los que solemos confeccionar los trabajos de investigación con lxs estudiantes de la línea de Antropología de la Sexualidad, Cuerpo y Género que, como ya se ha dicho, suelen ser vistos con cierto recelo en la medida en que ponen en tela de juicio el valor "intrínseco" del quehacer antropológico. Al respecto del análisis de estos temas, partimos de destacar la importancia de hacer registro desde las propias experiencias académicas con los grupos de estudiantes de nuestra línea de investigación. Así, este trabajo, que es también de memoria histórica, implica recuperar experiencias empíricas y reflexiones grupales de actividades con la intención de seguir problematizando temas que importan, así como para la reelaboración continua respecto a los abordajes metodológicos.

No hay duda de que la línea de investigación que hemos desarrollado ha puesto interés en una serie de aspectos que tienen trascendencia no sólo en términos académicos, sino que también tienen relevancia en términos políticos. Por un lado, la vinculación que hemos establecido con organizaciones de la sociedad civil y con sectores sociales que han sido discriminados o violentados por aspectos relacionados con la sexualidad, el cuerpo o el género, en muchos casos obliga a repensar el papel del antropólogx, más aún cuando ha habido experiencias

compartidas. No puede dejar de cuestionarse sobre las vivencias de homofobia sufridas por nuestrxs entrevistadxs cuando nosotros mismos hemos padecido alguna forma de esa violencia. Tampoco se puede ser indiferente a las expresiones de misoginia, capacitismo o gordofobia cuando se está en campo. Pero es un hecho que eso que producen esos fenómenos que observamos requiere ser reflexionado y en nuestra línea de investigación hemos optado por hacerlo colectivamente. No como ejercicio de catarsis –que también podría operar en ese sentido– sino analizando las formas en que opera el poder en los contextos estudiados.

Así, para nosotros ha sido importante entender que lxs estudiantes no sólo tienen un punto de vista teórico respecto a los procesos estudiados, sino que se posicionan políticamente y ello conlleva distintos efectos en la misma investigación. En ese sentido, la noción de "conocimientos situados" (Haraway 1995) parece ser una referencia muy habitual en el campo de los estudios feministas y de género; no así en otros campos disciplinares o en otras líneas de investigación ya que, de acuerdo con nuestra experiencia, suele ser catalogada como una implicación subjetiva por parte del(x) investigadorx, la cual se considera que desdibuja la idea de *objetividad científica*. En contraparte, recordemos que la objetividad feminista, para Haraway, "trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y del desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos" (1995: 327).

Sin embargo, nuestrxs estudiantes reciben frecuentemente comentarios acerca de la "preocupación" por centrar sus trabajos en "ellxs mismos", o bien, por estar "demasiado" involucradxs con los sujetos de estudio. De este modo, aparece una distancia ficcional que reinstala la idea de la neutralidad en campo; no obstante, este llamamiento se dirige solo cuando los temas se encuentran enmarcados en las discusiones de género y sexualidad ya que, cuando se trata de otros escenarios de estudio y otros ejes de análisis, parece no haber tal problema respecto a la interacción intersubjetiva con lxs informantes o lxs colaboradorxs; en otras palabras: se puede acceder a determinada comunidad de estudio con la intención de *estar allí* (comer allí, dormir allí, entrevistar allí, pasar una temporada allí) siempre y cuando ese *estar allí* no se cruce explícitamente con la marca del sexo y el género.

La crítica recurrente por una falta de objetividad, por un ensimismamiento o por un exceso de involucramiento, va aparejada a la apreciación que sostiene el hecho de que dichos trabajos no son etnográficos y antropológicos. Así fue, por citar un ejemplo, en un Coloquio interno de presentación de avances de investigación de estudiantes de licenciatura llevado a cabo hace unos pocos años en el Colegio de Antropología Social cuando, posterior a la exposición de sus respectivas investigaciones por parte del grupo de estudiantes de la línea (trabajos como "la configuración del género en infantes de educación preescolar", "desigualdades de

género en una orquesta sinfónica" o "la experiencia de mujeres profesionistas en una dependencia gubernamental con relación a la maternidad") algunos docentes del colegio, sin brindarles más argumentos, abiertamente les cuestionaron que lo que se encontraban realizando no era antropología sino, en todo caso, "estudios de género".

Este tipo de señalamientos, que son más bien una forma de descalificación, han sido una constante respecto a los criterios para evaluar el carácter etnográfico de los trabajos de investigación de nuestra línea, tanto a nivel licenciatura como en posgrado. Está, por ejemplo, la investigación realizada por la entonces estudiante de maestría Teresa Díaz –ahora estudiante del doctorado en estudios feministas de la UAM Xochimilco– quien al hacer un trabajo sobre mujeres que muestran sus cuerpos desnudos –exhibición corporal de desnudez, como lo conceptualizó– en la red social Twitter –ahora llamada "X"– adoptó como estrategia metodológica mostrar su propio cuerpo desnudo para hacer presencia y poder aproximarse e ingresar a la comunidad virtual de aquellas mujeres; no obstante, como argumenta en un capítulo de reciente publicación:

> El éxito de mi trabajo de campo y metodología me llevó no sólo a entrar en un grupo sumamente reducido, sino a cuestionar aquellos duros señalamientos que se realizaron al principio de mi investigación. Señalamientos que iban desde "no es viable", hasta "no es etnografía". Comprendí que cada problemática es un rompecabezas que el investigador tiene que resolver y armar, que cada práctica social tiene complejidades propias y que la riqueza de la etnografía es justo su poder de flexibilidad, adaptación y creatividad, pues puede expandirse y fluir. Si la academia sigue pensando que existe un molde o una receta con la cual se hace etnografía, entonces cada vez más prácticas sociales quedarán en la oscuridad, por no permitir a los investigadores, y sobre todo a las investigadoras, ser críticos/as y heterodoxos/as (Díaz 2023: 261).

El caso de Teresa Díaz revela, por una parte, las visiones conservadoras respecto a cuáles son los temas que importan o cuáles son las temáticas susceptibles de ser priorizadas por el quehacer antropológico, de tal forma que el tema del cuerpo desnudo, el erotismo y el sexo siguen causando bastante recelo, pero también develó consideraciones valorativas de tipo metodológico, puesto que se presentó una insistencia por cuestionar cierto tipo de escenarios y dinámicas que resultaban ajenas al trabajo de campo llevado a cabo de forma presencial; una apreciación que también fue muy persistente cuando menos hasta antes del COVID-19, cuando la pandemia forzó a la antropología –digamos, la más "convencional"– a reconocer y validar otro tipo de metodologías que, de hecho, llevaban ya varios años realizándose –como la etnografía digital–.

Además, el caso de nuestro alumnado respecto a tales señalamientos implica también consideraciones tanto éticas como epistémicas. Así, dentro de nuestras pesquisas hemos creído fundamental, en el proceso de construir el problema de investigación y reconocer el universo de estudio, tomar en cuenta las distintas dimensiones de interseccionalidad (Crenshaw 2012) que lo caracterizan. Precisamente para dar sentido al papel diferenciado de quienes colaboran en la investigación es importante no perder de vista que, a pesar de compartir ciertas características en términos de género u orientación sexual, hay muchos otros aspectos –edad, clase social, origen étnico, filiación religiosa, etc.– que hacen sus experiencias totalmente distintas. En este sentido, nos parece estrictamente necesario atender "el lugar de enunciación" (Ribeiro 2020). En este sentido, hemos creído indispensable considerar quiénes son y desde donde hablan los sujetos con quienes investigamos y reflexionamos, pero siempre con un gran respeto evitando la ventriloquia que lleva hablar por lxs otrxs, respetando tanto sus palabras como sus silencios.

Por nuestra parte, en nuestros grupos de estudio de la línea de investigación, hacemos hincapié en la necesidad de pensar nuestros cuerpos sexuados y generizados no como un mero sitio de inscripción cultural y procuramos reflexionar de forma sistemática acerca de algunos de sus límites normativos y de sus figuraciones posibles, lo que también nos permite problematizar al cuerpo como: a) una entidad abierta a la significación, 2) la encarnación temporal de historias, afectos y prácticas performativas y 3) un tropo estratégico en un entramado simbólico e imaginario desde el cual se habilitan posibilidades diversas para un devenir encarnado desde el cual unx se sitúa, condiciona y se ve interpelado en campo. Esa es nuestra relectura de un conocimiento situado que es siempre encarnado: el reconocimiento crítico y reflexivo de cómo el *estar allí* en los terrenos diversos de la investigación –siempre de forma parcial– se hace desplegar de acuerdo con las marcas del sexo y el género, lo que a su vez condiciona la posibilidad ética de los encuentros.

Ahora bien, las opiniones encontradas sobre qué significa "poner el cuerpo" en la investigación suponen una serie de controversias acerca de, cómo venimos insistiendo, cuáles son los escenarios de campo del quehacer antropológico que son susceptibles de arrojar validez científica, cuáles son sus objetos de estudio más recurrentemente privilegiados y cómo deberían abordarse temáticas que, desde un orden de apreciación valorativa, aparecen de forma escalonada en términos de los problemas que importan en la formación disciplinaria del estudiantado. De fondo, una de las cuestiones que nos hemos percatado que aparecen marcando las experiencias de trabajo de campo es algo a lo que la antropóloga feminista Aída Hernández (2021) se refiere como una visión institucionalizada de trabajo de campo, que es entendida como un rito de paso masculinista, lo que implica que las estrategias metodológicas de poner el cuerpo en el campo son poco

problematizadas, porque se asume un sujeto masculino que no enfrenta riesgos ni vulnerabilidades al construir alianzas con quienes trabaja. Y ahí hay reclamo a la imagen de un sujeto radical idealizado subliminalmente masculino que reproduce los silenciamientos de la antropología positivista al no asumir el lugar de privilegio desde donde se hace investigación, un señalamiento que la misma Hernández nos recuerda, que ya había sido hecho previamente por la antropóloga Nancy Sheper-Hughes (2017), cuando advirtió que el trabajo de campo se sustentaba en una mística casi machista, que llamaba a resistir con estoicismo los retos que se enfrentan en la investigación.

En correspondencia con lo anteriormente expuesto, queremos retomar lo sostenido por estudiantes de licenciatura de nuestra línea de investigación, quienes han dado constancia de cómo, en los primeros años de la carrera, hay una insistencia por ir al campo, pero siempre desde "una posición y un lenguaje neutral", claro que, como muchxs de estxs estudiantes sostienen, terminan por percatarse que "lo neutral" siempre es pensado desde un cuerpo masculino y heterosexual. En ese sentido, coincidimos con que la idea del etnógrafo sin género "mantiene el carácter supuestamente objetivo que borra las cuestiones de raza, género y clase en el proceso de investigación y afirma una postura neutral que niega las formas coloniales y extractivistas de producción de conocimiento" (Romero y Martínez 2021: 3) por ende, consideramos que es importante hacer una crítica a los presupuestos de invisibilidad en campo, sobre todo cuando demandan ciertas formas de poner el cuerpo recubierto desde una lógica de invulnerabilidad, un cuerpo estandarizado previsto desde ciertos esquemas generalizantes que expelen dimensiones subjetivas consideradas poco importantes, objetivas y productivas, tal como la dimensión afectiva y la dimensión erótica (Liarte y Brollo 2022) así como las invisibilizaciones de múltiples violencias en campo que, al mismo tiempo, obtura la necesidad por recrear estrategias de cuidado y de autocuidado.

Por otra parte, en lo que refiere a nuestra lectura y nuestro posicionamiento teórico-político sobre la sexualidad, asentamos que en la investigación de los programas de antropología en los que hemos colaborado se han caracterizado claramente por su perspectiva prosexo. val flores afirma:

> Decir prosexo es una posición política crítica de los activismos sexuales que luchan contra la patologización y medicalización de ciertas prácticas y expresiones sexuales; contra la censura y prohibición de la industria pornográfica por parte del Estado y sectores religiosos y conservadores, incluso feministas; contra los criterios de decoro y pudor en la regulación de la visualidad de imágenes sobre sexo explícito e implícito en las prácticas artísticas, la televisión, la publicidad, el cine, los videojuegos, internet; contra los disciplinamientos morales; y contra la persecución, criminalización y estigmatización de l*s trabajador*s del sexo. Decir

> prosexo es luchar por el reconocimiento del trabajo sexual y no necesariamente adherirse al reglamentarismo.
>
> […]
>
> Decir prosexo es una interrogación incesante e incitante de las políticas sexuales y las posturas antisexo en las leyes, normas institucionales y relaciones personales. Es mantener una sospecha activa sobre los modos de represión y vigilancia en los espacios públicos e íntimos acerca de los cuerpos, las sexualidades y los deseos. Decir prosexo es entender la militarización del espacio urbano, en especial de los barrios populares, como formas de control sexual, racial y de clase (flores 2021: s.p.).

Tanto en la licenciatura como en el posgrado, hemos planteado que el estudio de la sexualidad tiene que partir de un reconocimiento de la autonomía y los derechos de lxs sujetxs de investigación. Las tesis relacionadas con trabajo sexual, disidencias sexuales, autonomía reproductiva, entre otros temas vinculados a la sexualidad, se han planteado a partir de un diálogo desarrollando a partir de "metodologías horizontales", como las propuestas por Corona y Kaltmeier (2012) en las que se busca lograr que el conocimiento se construya de forma dialógica. En ese sentido, partimos de que la producción del conocimiento, si bien es lo que guía nuestro trabajo académico, tiene que considerar que no puede pasar por encima de las decisiones de los participantes en esos procesos. No se trata de hablar "por lx sujetx estudiadx", sino de que puedan enunciar su propia visión del mundo, partiendo de que, como dice Mario Rufer, "La ventriloquia funcionó y todavía funciona como un elemento crucial en las políticas de izquierda. Políticos e intelectuales en sus respectivas funciones, "hablan" los intereses del otro, "educan" la posición subalterna, "domestican" el lenguaje de los campesinos, en una pretensión de legitimidad política" (2012: 68).

De ahí que uno de los aspectos fundamentales en los trabajos que se han llevado a cabo dentro de nuestra línea de investigación ha sido la noción de *interseccionalidad* (Crenshaw 2012) considerando que hay múltiples ejes que atraviesan la vida y experiencia de lxs sujetxs. Estamos convencidxs de que nuestro trabajo de investigación no puede perder de vista que cada una de las dimensiones que consideramos nos da elementos para la comprensión de la complejidad de las condiciones en las que se hayan insertxs dichxs sujetxs. Nos queda claro que las diferencias de clase, de edad y de corporalidad, por ejemplo, generan condiciones distintas en la manera en que se da el ejercicio de la sexualidad, pero igualmente de la visión subjetiva que pueden tener de ella. Partimos entonces de no considerarlas condiciones ontológicas sino contingentes que tienen que ser consideradas en un esfuerzo por acercarnos a la comprensión de la vivencia subjetiva que quienes participan en estas investigaciones refieren en sus contextos particulares. Finalmente, estamos convencidos de que nuestro trabajo académico

no podría sustraerse de las consideraciones éticas y políticas que conllevan las múltiples disidencias que dan sentido a las prácticas socioculturales a las que hemos decidido enfocar nuestro trabajo de investigación.

Conclusiones

En este capítulo hemos querido hacer visible nuestra trayectoria dentro de los programas de antropología social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y posicionarnos teórica y metodológicamente, a la vez que ética y políticamente, dentro de los estudios de género y sexualidad. El diálogo reciente entre antropología y teoría queer ha abierto nuevos debates en torno a las sexualidades y los géneros en los contextos contemporáneos. En nuestra experiencia, a pesar de que diversos programas académicos universitarios han abierto la discusión en este campo, han sido prioritariamente desde los estudios filosóficos y literarios donde las propuestas han tenido una mayor receptividad. En contraste, disciplinas como la sociología, la antropología y la psicología han sido más reacias a incorporar a sus análisis las discusiones que desde los años ochenta se vienen desarrollando. Es sintomática la creación de programas de posgrado en estudios de género y feministas en México, pero no así en sexualidad. En este sentido, se hace evidente que la sexualidad sigue siendo un campo complejo al que difícilmente se atiende y es generalmente a petición de lxs estudiantxs y no una oferta institucional. ¿Qué pánicos morales continúa despertando la sexualidad al interior de los espacios educativos, de tal forma que su instrumentación académica resulta objetada o simplificada?

En el Colegio de Antropología Social de la BUAP hemos explicitado la relevancia de la temática y nuestro interés por acompañar el desarrollo de investigaciones en diversos contextos socioculturales, la alta demanda de ingreso a nuestra línea de investigación así lo demuestra. Sin embargo, es claro que nuestras posibilidades de acompañamiento a la formación de investigadorxs en este campo es muy limitada. Aún con ello y ante las múltiples reticencias y disonancias imperantes, nos parece fundamental continuar trazando rutas de análisis, abriendo espacios de diálogo, ampliar redes de intercambio académico y establecer cruces inter y transdisciplinarios con otros campos de conocimiento para el estudio de la sexualidad y el género.

Respecto a nuestro compromiso ético-académico-político con la línea de investigación que cultivamos –y también con un abierto posicionamiento prosexo, así como contra el machismo, la homofobia, la transfobia y todas las manifestaciones de violencia en razón de orientación sexual y género– reconocemos que en los horizontes de posibilidad se despliegan paradojas que parecen irresolubles: el género –los estudios de género, la perspectiva de género, la violencia de

género, etcétera– cada vez adquiere mayor presencia discursiva al interior de las instituciones educativas y, no obstante, en distintos sectores se acrecienta la sospecha respecto a la supuesta inutilidad de la categoría de género, o hacia la caracterización fóbica y conservadora que de esta se hace y que suele tomar por nombre "ideología de género". Caso similar a la sexualidad, una temática que en muchos espacios sigue siendo minimizada o vapuleada debido a las implicaciones derivadas de su impronta *subjetiva*, lo que según le resta valor científico o presunta "autenticidad etnográfica". Además, hemos notado que, a causa del reduccionismo que se hace de estas temáticas, para impartir tales asignaturas o para asumir direcciones de tesis a nivel pregrado, en ocasiones se recurre a docentes que no tienen la formación, la competencia o la voluntad para responsabilizarse con lo que implica el ejercicio académico en este campo de estudios.

Así, ante este panorama de descréditos, disputas e incertidumbres, también habrá que subrayar que hemos apostado por la generación y la consolidación de grupos de trabajo desde los que se ponen en circulación tanto intereses temáticos como vinculaciones afectivas. Consideramos que estas redes de investigación (que incluyen a estudiantes, egresadxs e investigadorxs de otras instituciones) habilitan colaboraciones e intercambios fructíferos respecto a la ampliación y la necesaria profundización en el análisis de la sexualidad, el cuerpo y el género.

Referencias bibliográficas

Ahmed, Sara. 2017. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.

Braz, Camilo. 2010. *À meia-luz... Uma etnografia em clubes de sexo masculinos*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.

Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2012. *Etnografía feminista*. México: CEIICH-UNAM.

Corona, Sarah y Kaltmeier, Olaf. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.

Crenshaw, Kimberlé Williams. 2012. "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color". En: *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. pp. 87-122. Barcelona: Bellaterra.

De Camargo, Xavier. 2018. "Entre corpos suados e excitados: considerações sobre sexo e sexualidade no trabalho de campo". En: Miriam Pillar Grossi *et al.* (coords.) *Trabalho de campo, ética e subjetividade*. pp. 141-158. Florianópolis: Tribo da ilha.

Díaz Torres, Teresa. 2023. "Etnografía digital-vivida. Una respuesta feminista a viejos prejuicios y nuevas problemáticas sexuales". En: Mauricio List Reyes y José M. Méndez Tapia (eds.), *La investigación del sexo.*

Aportes analíticos, metodología y experiencias en trabajo de campo. pp. 249-268. México: BUAP

Evans-Pritchard, Edward. 1975. "Algunas expresiones colectivas de obscenidad en África". En: *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. pp. 77-104. Barcelona: Península.

Flores, val. 2021. *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta me tienes.

Foucault, Michel. 1991. *Historia de la sexualidad*. vol. 1. México: Siglo XXI.

Fry, Peter. 1982. *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar.

Godelier, Maurice. 1986. *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.

Haraway, Donna. 2015. *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el Jardín del Edén*. Barcelona: Sans Soleil.

_____. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia.

Herdt, Gilbert. 1992. *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid: Fundación Universidad-Empresa.

Hernández, Aida. 2021. Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias. *Alteridades*. 31(62): 41-55.

Horta Méndez, Alina, Krotz, Esteban y Letona, Alejandra. 2023. Presentación del dossier Antropologías latinoamericanas: umbrales y antecedentes. *Boletín de Antropología*. 38(66): 11-14.

Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Liarte Tiloca, A. y Brollo, M. D. 2022. El vestido de mi mejor informante: la dimensión erótica en el trabajo de campo-Esther Newton. *Polémicas Feministas*. (6): 1-24.

Licona Valencia, Ernesto *et al*. 2012. "El Colegio de Antropología Social de la BUAP: continuidades y rupturas (1979-2005)". En: Esteban Krotz y Ana Paula deTeresa (eds.), *Antropología de la antropología mexicana. Instituciones y programas de formación I*. pp. 115-188. México: Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropológos-UAM-Juan Pablos Editor.

List Reyes, Mauricio y Méndez Tapia, José Manuel. 2023. *La investigación del sexo. Aportes analíticos, metodología y experiencias en trabajo de campo*. México: BUAP.

Malinowski, Bronislaw. 1975. *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid: Morata.

Mead, Margaret. 1979. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona: Laia.

Méndez Tapia, José Manuel y List Reyes, Mauricio. 2022 "¿Caracterización conceptual e intersecciones operativas de la violencia desde una lectura corporal de la sexualidad y el género". En: Ernesto Licona (coord.),

Violencias estructurales y desigualdades sociales. pp. 41-64. México: Fides ediciones.

Ribeiro, Djamila. 2020. *Lugar de fala*. Sao Paulo: Jandaira.

Romero Plana, Virginia y Martínez Santamaría, Luz. 2021. Violencia sexual en el trabajo de campo: autoetnografía a dos voces. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*. 7(1): 1-34. http://dx.doi.org/10.24201/reg.v7i1.717

Rosaldo, Michel. 2021. Uso y abuso de la antropología: reflexiones sobre el feminismo y la comprensión intercultural. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*. 28(82): 19-60.

Sheper-Hughes, Nancy. 2017. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Brasil: Primo.

Stolcke, Verena. 1987. "¿Qué revolución feminista en la enseñanza: "estudios de la mujer" o "integración curricular"? En: Primera Trobada *Dona i discurs cientific*. 10 y 11 de diciembre. Valencia.

El complejo "frío-caliente": sincretismos en torno a la relación entre sexualidad y régimen vital en el centro de Veracruz

Rosío Córdova Plaza[1]

Introducción

En este trabajo examinaré la manera en que confluyen la esfera de la sexualidad, el cuerpo y los preceptos que norman el régimen vital en una localidad campesina del centro de Veracruz, principalmente los vínculos entre sexualidad, alimentación y comportamientos. En ella, al igual que en otras regiones del país de raigambre mesoamericana, el llamado complejo frío-caliente regula los ciclos de la vida, los objetos del mundo y las actividades tanto cotidianas como extraordinarias.

Los modos de entender la esfera de lo sexual están estrechamente relacionados con la manera en que se concibe el cuerpo y el género en las distintas sociedades. Lo que pueden o no realizar las variadas categorías de personas se vincula con las diferencias sociales y simbólicas que se asignan a cada una, las cuales, en muchas ocasiones, condicionan ámbitos de la vida social tales como los espacios propios de cada papel, los comportamientos y valores o el binomio salud/enfermedad, entre otros aspectos enmarcados dentro de un complejo cultural relativamente coherente. Así, qué puede hacer qué a quién (Winkler 1994), en tanto cuerpo reconocido como sexuado, se enmarca en un sistema de permisividades y prohibiciones relativas a las concepciones de género particulares. Asimismo, las prescripciones y proscripciones alimentarias –qué, cuándo y dónde se puede comer, con qué fines, qué está prohibido para ciertos individuos y prescrito para otros, quién prepara cuáles alimentos y demás– suele participar de los mismos protocolos que regulan ese complejo (Córdova [en prensa]).

---

1 Investigadora del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana.

Como ya ha sido señalado por Foucault (1993), el vínculo cultural entre sistema de valores y sexualidad es intrincado. Este autor encuentra una cierta continuidad entre la prohibición del incesto, la dominación masculina y la subordinación de las mujeres presente tanto en las comunidades patriarcales, como en la moral judeocristiana y aún en las sociedades modernas, cuyas diferencias se sitúan más en el ámbito de los significados que en las temáticas que engloba. En su texto sobre el uso de los placeres en la Antigüedad Clásica, Foucault (1993) analiza la configuración de un régimen derivado de un saber, el cual es construido en torno a la vigilancia de uno mismo. Mediante ese conocimiento, sería posible brindarse el mejor cuidado de acuerdo con la constitución física y mental de cada sujeto, según se situara la pertinencia de los modos y los momentos de ejercitación, las relaciones sexuales, la ingesta óptima de alimentos o bebidas y los horarios de sueño para cada tipo definido, con el objeto de evitar los excesos que impacten en la buena salud y el bienestar individual. Todo ello involucra una erótica, una ética y una dietética que el autor entiende como una "estética de la existencia", es decir, "principios que son al mismo tiempo verdades y normas" para la autocontención de cada cual. Gracias a este dominio moral de sí mismo, el sujeto alcanza la libertad y el poder. Florián relaciona estos aspectos con un orden político, pues "para gobernar es preciso estar previamente en capacidad de gobernarse, el gobierno de otros exige primeramente el gobierno de sí" (Florián 2006: 61).

Esto también ha sido así para los diferentes cultos religiosos, los cuales tienen en nuestro país gran arraigo. Por ejemplo, para la iglesia mayoritaria que es la católica, las prácticas sexuales son "el estigma natural de una falta" (Foucault 1993: 63) y el origen de la caída del género humano (Brown 1993, Castro 2019). Esta doctrina entiende que, de entre los siete pecados capitales la gula y la lujuria, al ser ambas infracciones carnales, en oposición a las otras cinco que son espirituales, se encuentran íntimamente asociadas. Los primeros padres de la iglesia huían al desierto para dominar al demonio de la carne; ahí roían raíces y alimañas para contrarrestar la pasión erótica, ya que la tenaza del hambre lograba erradicar los pensamientos impíos (Pérez 1991, Brown 1993). *Sine cerere et saccho friget Venus*, es decir, sin pan y sin vino se enfría el amor.

Es posible encontrar paralelismos referentes a estos modos de entender la realidad entre sociedades tan disímbolas en latitudes y épocas, como los griegos de la Antigüedad Clásica (Foucault 1993, Winckler 1994), algunos pueblos de Melanesia (Godelier 1986, Knauft 1992) y la sociedad mexica precolombina (López Austin 1984) porque suelen proceder de los mismos materiales empíricos directamente observables aunque estén insertos en lógicas culturales diferentes (Héritier-Augé

1992).[2] Tal como afirma Bruce Knauft, al reflexionar sobre la inextricable relación entre cuerpo, género y sexualidad

> los conceptos culturales del cuerpo, al estar tan mezclados con la realidad de cómo se percibe y experimenta éste, parecen absolutamente naturales y básicos. Aunque el cuerpo no sea eminentemente *natural*, es precisamente el hecho de percibirlo así lo que hace que estén tan arraigados en la psique colectiva conceptos de él culturalmente variables. En realidad, en todas partes son factores sociales y culturales los que generan las imágenes del cuerpo (Knauft 1992: 201. Énfasis en el original).

En el caso de los pueblos indígenas o campesinos del centro y sur de México, hallamos creencias que manifiestan un embrollado sincretismo entre concepciones de raíces mesoamericanas y de origen europeo (Fagetti 1998 y 2006). Sin duda, sus cosmovisiones se han ido transformando conforme se ven sometidas a una continua reflexión y actualización al incorporar nuevos rasgos y refuncionalizar elementos pretéritos, no siempre los mismos ni procesados de igual manera, pero que han pervivido en muchas regiones del país porque ofrecen una explicación práctica que resulta satisfactoria para los diversos grupos (Bourdieu 1991).

En algunas de tales sociedades, la esfera del cuerpo y de la sexualidad se encuentra normada por el llamado complejo frío-caliente, binomio que regula los ciclos vitales, los objetos del mundo y las actividades: alimentos, enfermedades, terapéuticas, ciclos fisiológicos y aún los seres mismos son clasificados por estos principios. El complejo frío-caliente no se refiere a una apreciación térmica, sino a la calidad simbólica de los elementos clasificados, cuya naturaleza y origen los coloca dentro de una u otra categoría (Ryesky 1976).[3] En general, la salud y la armonía de las y los sujetos se logra mediante el equilibrio de ambas calidades y si un trastorno interno o externo rompe el equilibrio, este puede ser recuperado

---

2 Françoise Héritier-Augé da pistas para entender estos paralelismos cuando afirma que "[l]a obligación inicial de la observación del mismo dato natural que es el cuerpo humano hace que, en lugares y épocas diversas, hayan sido elaboradas de manera independiente teorías explicativas sorprendentemente próximas entre sí sobre puntos concretos, incluso si la articulación de los diversos elementos tomados en consideración en la interpretación cultural que se dan sobre ellas presenta diferencias significativas en cada caso concreto" (1992: 166).

3 Aunque durante algunas décadas este complejo dejó de tener mayor interés para los estudios antropológicos, nunca se abandonó del todo en las etnografías de corte más clásico (por ejemplo, Kay y Yoder (1987), Ankli *et al.* (1999), Báez (2008), Álvarez *et al.* 2017). Recientemente han aparecido trabajos que revisan su amplitud y distribución territorial, así como sus campos de aplicación en México: Torres *et al.* (2019), García-Hernández *et al.* (2021 y 2022).

mediante la administración de medicamentos, alimentos o bebidas de naturaleza contraria a la que causó el mal.

Foster (1979) se inclina a pensar que es una visión modificada de la patología humoral hipocrática que dominó la medicina clásica hasta el siglo XVI, la cual probablemente proviniera del sustrato cultural pan-euroasiático y fuera traída a América por conquistadores y misioneros. Sin embargo, Viesca (1978) y López Austin (1976) sostienen que el complejo es mesoamericano, fundando sus tesis en la cosmovisión náhuatl cuya base dual concibe al mundo bajo la acción de dos principios antagónicos que luchan eternamente. Al margen de su procedencia, es posible encontrar la presencia del complejo frío-caliente tanto entre poblaciones mestizas (Álvarez 1976, Bonilla 1953, Córdova 2003) como entre comunidades indígenas en amplias zonas del país (Guiteras 1965, Moscoso 1961, entre otros).

Metodología

Siendo que el periodo sobre terreno que ha abarcado mi presencia en Quimichtepec ha sido largo y con diferentes intensidades y objetivos,[4] el método etnográfico estuvo siempre presente en cada visita al poblado. La observación, la entrevista y la entrevista a profundidad, aunadas con un sin fin de conversaciones informales durante mi participación en diversas actividades de la vida cotidiana local, permitieron el acercamiento a un tema de suyo delicado como el de la sexualidad y en muchos sentidos revistió a las narrativas de un carácter íntimo y confesional. Esto ocasionó que la muestra no fuera seleccionada por criterios estadísticos, sino más bien tuvo que ser laboriosamente construida a través de una red de relaciones de amistad y confianza (Córdova 2003).

En ese periodo de nueve años, apliqué un total de sesenta y cuatro entrevistas a profundidad, abiertas y semidirigidas: cuarenta y tres a mujeres adultas madres de familia, nueve a hombres adultos, cinco a adolescentes varones y siete a adolescentes mujeres, que totalizaron cerca de cien horas de grabación. En ellas se privilegiaron las fases de los ciclos de vida, el trabajo, las relaciones entre géneros, los patrones de parentesco y las percepciones y valoraciones sobre el cuerpo y las prácticas sexuales y reproductivas (Córdova 2003). Algunos de los testimonios aquí ofrecidos son fragmentos de esas entrevistas, los cuales se presentan con pseudónimo para garantizar el anonimato de las y los participantes. Se conserva la edad al momento de la entrevista para mostrar al y la lectora la información etaria. A continuación examinaré la relación que se establece entre la sexualidad,

4 Posteriormente, coordiné un grupo de investigación sobre migración internacional en 13 localidades del centro de Veracruz entre 2002 y 2007, cuyos resultados han aparecido en Córdova *et al.* (2007 y 2008) por citar algunos.

la alimentación y el régimen de vida, ambos entendidos en sentido lato como, por un lado, las prácticas sexuales y reproductivas diferenciadas por género y generación, y por otro, la realización de cualquier actividad que se considere o no apropiada, pero que tenga repercusiones sobre el cuerpo y la salud.[5]

El ámbito de la sexualidad y el régimen vital en Quimichtepec

Acercarse a la sexualidad de una localidad campesina veracruzana supone indagar acerca de los protocolos culturales que han configurado las concepciones sobre el cuerpo, el género y los vínculos entre generaciones. La historia de Quimichtepec se remonta a finales del siglo XIX cuando los propietarios de la hacienda, donde en la actualidad se alza el poblado, impulsaron drásticas dinámicas de reconversión industrial, las cuales les permitieron sumarse a la explotación industrial capitalista de la caña de azúcar mediante la edificación del ingenio más moderno de su época en la región (Ponce y Núñez 1992). Durante la primera década de 1900, para abastecer de mano de obra a la fábrica y a los campos de cultivo, se inició un proceso de centralización de la población dispersa en la vasta superficie, de casi 40 mil hectáreas (Cambrezy y Lascuráin 1992), en torno al edificio de la casa-hacienda. Ello se tradujo en la ruptura de los lazos comunitarios de las y los trabajadores, quienes en la actualidad no conservan noticias, ni sobre sus lugares ni de sus familias de origen previas a la "reconcentración". En el censo de 2020, se registró que el poblado contaba con 8300 habitantes (INEGI 2021) quienes hasta hace dos décadas se hallaban dedicados a la siembra del café y la caña; en la actualidad, la migración hacia Estados Unidos y las ciudades importantes del país se expresa en un índice de masculinidad de 94.3 por ciento (Córdova *et al.* 2008). Asimismo, un número importante de personas son *commuters*, es decir, viajeros que se desplazan diariamente hacia sus puestos de trabajo en las ciudades cercanas.

A pesar de esta falta de reconocimiento de su procedencia, es posible inferir la raigambre indígena de la población a partir de una variedad de rasgos presentes en la cultura quimichtepecana, en función de la manera en la que se entiende el cuerpo como una entidad imbuida de necesidades apremiantes, las que deben ser cubiertas para el correcto desarrollo y bienestar de las personas. En sintonía

5 El análisis etnográfico aquí expuesto deriva del trabajo de campo realizado entre 1991 y 1999, cuyos resultados han aparecido en diversas publicaciones, principalmente en Córdova (2002, 2003 y 2013). A pesar del tiempo transcurrido respecto al periodo sobre terreno, investigaciones posteriores focalizadas en el tema de migración han confirmado la vigencia del complejo, en el entendido de que pertenece al núcleo duro de un sistema de correspondencias cuyas lógicas de transformación se realizan lentamente (Lévi-Strauss 1984, Elias 1994).

con las concepciones mesoamericanas,[6] el cuerpo es portador de potencialidades limitadas y sus energías deben ser administradas con prudencia para no acelerar su pérdida hacia la inevitable desaparición (López Austin 1984). El sujeto debe buscar el justo equilibrio entre las demandas biologizadas de su cuerpo y las actividades que involucran desgastes energéticos excesivos, con el objetivo de alcanzar el mantenimiento saludable y prolongado de la vida a través de una racionalización de los esfuerzos físicos y emocionales. Las concepciones sobre el cuerpo y el género locales hacen eco del principio mesoamericano de organización estructurado en torno al equilibrio entre extremos dicotómicos: hombres y mujeres forman entidades opuestas y complementarias, cuyas diferencias se encuentran fundadas en sus particularidades anatómicas y cósmicas.[7]

Al ser la sexualidad un ámbito de la vida social que impacta directamente la salud física y mental de las y los sujetos, el bienestar individual depende de la adecuada satisfacción de los requerimientos vitales, entre ellos el del placer erótico, el cual se encuentra presente por igual en hombres y mujeres (Córdova 2003). La relación que guarda la comida con la sexualidad se percibe desde un primer acercamiento en los términos que con mayor frecuencia se emplean para la descripción de la cópula y los genitales, que son comunes a otras áreas del país: el coito se designa como "comer carne" o "esta noche cena Pancho", entre algunos más. Asimismo, cualquier objeto de forma fálica es empleado para nombrar al pene, como "chile", "plátano" o "camote", aunque, según el contexto, funcionan igualmente las expresiones que hacen alusión a una fracción de carne –como "cachote", "trozo de carne" o "pedacito"–. Los testículos se denominan con el término tradicional de "huevos" y la vulva femenina "papaya" o "verija" (Córdova 2013).

Otra referencia con la que es posible vincular el acto de comer con el cultivo del erotismo es la noción de "gusto". Aun cuando en sí misma la actividad sexual sea una "necesidad que pide el cuerpo" o la deferencia que se debe al cónyuge como parte importante del contrato conyugal, también es "un gusto", o sea, una fuente de placer, de bienestar y de salud. "Sentir gusto" es la expresión del deseo que impele a "sentir bonito", a "quedar bien contento". Para que una persona

6 Paul Kirchhoff, en un artículo fundamental elaborado en 1943, define a Mesoamérica como una gran área cultural que abarca desde la mitad meridional de México hasta el Golfo de Nicoya en Nicaragua, debido a que ahí se compartían diversos rasgos distintivos. Fagetti (2006) señala que los rasgos comunes han provenido del sincretismo entre dos tradiciones, la de los antiguos pobladores nativos y la de los conquistadores españoles, que se reactualizan y refuncionalizan a lo largo del tiempo.

7 Para esta comparación me apoyo en el trabajo de López Austin, quien señala respecto a los antiguos nahuas que "[s]i bien el hombre como especie se concedía el máximo equilibrio, el concepto del individuo tenía que responder, en términos también de equilibrio, a las patentes desigualdades biológicas y sociales: sexo, edad, grado de sociabilidad, posición grupal e intergrupal, cambios anímicos, temperamento, variaciones de salud, etcétera" (1984: 285).

pueda experimentar gusto, es necesario primero alcanzar una fase de excitación que lleve a "sentir emoción". El gusto puede ser igualmente provocado por la "comprensión", es decir, la actitud considerada del compañero o la compañera sexual ante el deseo de proporcionar placer al otro, pues la preocupación por el bienestar común lleva a una mutua satisfacción y regocijo. En este entendido, el espacio por excelencia para el cultivo del gusto se halla en las relaciones extramatrimoniales, que proporcionan, además, el encanto de la novedad, la variedad y la transgresión porque, como afirma una entrevistada, "el taco ajeno sabe mejor que el de la casa de uno" (Córdova 2003).

A continuación, revisaré tres aspectos de la cultura local que evidencian algunos nexos entre la sexualidad y la alimentación, aunque no se hallen atravesados por la idea de los pecados de lujuria y gula: la salud sexual y reproductiva, las transgresiones y la brujería erótica. En ellos, el cuidado sobre lo que se ingiere garantiza una vida sana.

De la salud sexual y su relación con la comida

La medicina tradicional posee una importante veta en el diagnóstico y tratamiento de la salud sexual y reproductiva,[8] en la que la ingesta de ciertos alimentos es indispensable para el mantenimiento o restablecimiento de una condición saludable, en consonancia con diversas prescripciones y proscripciones. Los momentos y posiciones apropiados para la cópula, las prácticas anticonceptivas, las medidas abortivas o el tratamiento de enfermedades venéreas son objeto de su particular atención y tratamiento.

Al igual que en muchas otras zonas del país, el complejo frío-caliente constituye la etiología básica de un número considerable de manifestaciones del eje salud/

8 Desde el enfoque de derechos humanos, la definición que proporciona el Consejo Nacional de Población (CONAPO) sobre el concepto de salud sexual reproductiva es "un estado general de bienestar físico, mental y social, en todos los aspectos relacionados con el sistema reproductivo y sus funciones y procesos (CONAPO s.f.). Asimismo, la salud reproductiva entraña la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos, de procrear y la libertad para decidir hacerlo, o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia (Langer y Tolbert 1996). La salud reproductiva implica, además, la posibilidad de tener un embarazo y parto seguros y parir un producto sano, la capacidad de regular la fecundidad sin riesgos, la selección libre e informada de métodos contraceptivos y el derecho a tener una vida sexual satisfactoria y libre de enfermedades. Recientemente se han agregado aspectos propios de la fisiología de las mujeres en las etapas del ciclo vital previas y posteriores a la edad reproductiva, además de factores vinculados con el contexto social (Langer y Tolbert 1996). A esto se refiere Ravelo (1995) cuando critica la reducción a los aspectos reproductivos de la salud femenina, cuando existen otras áreas de la salud directamente afectadas por el género que se sitúan al margen de los procesos de reproducción.

enfermedad. Todas aquellas actividades o condiciones corporales que suponen transformación, movimiento o "gasto de energías" están asociadas con el aspecto "caliente" del cuerpo y se deben tener presentes las situaciones particulares en las que puede resultar conveniente evitar o suministrar alimentos o bebidas calientes o fríos o "fríos y calientes para que vayan cordial" (véase Foster en García-Hernández *et al.* 2022). Las prácticas sexuales y los procesos vitales a ellas asociados son, en general, momentos en los que se genera abundante calor, por lo que se debe prestar mucha atención a que la "frialdá" no penetre al cuerpo (Córdova 2003)[9].

Estas ideas cobran especial relevancia cuando se trata de la procreación y la crianza, pues la menstruación, el coito, el embarazo y el parto se estiman como momentos calientes del ciclo vital femenino que colocan al cuerpo en un estado de vulnerabilidad, durante los cuales debe evitarse "agarrar aigres" y enfriamientos. De ahí que, para la cultura local, gran parte de las patologías que padecen las mujeres y unas pocas de las sufridas por los hombres, sea ocasionada por los descuidos que traen como consecuencia "frialdades en el vientre". Los enfriamientos pueden ser resultado de caminar sin zapatos, mojarse los pies constantemente, o bien, bañarse con agua fría durante el período menstrual, embarazo o puerperio. Por eso es indispensable evitar la ingesta de piña o de cualquier cítrico por ser alimentos fríos que tienen directas repercusiones en la zona pélvica y pueden ocasionar la propensión a sufrir dolores en la pelvis y en la espalda o dificultades para agacharse.

La señal evidente para que una mujer supiera que se encontraba encinta es que se "detiene la regla". En décadas pasadas, un buen número de las mujeres entrevistadas, tanto adultas como jóvenes y adolescentes, refirieron que durante su primera gesta no se percataron de haber quedado embarazadas hasta que empezó a aumentarles el volumen del vientre, porque desconocían la mecánica de la gestación. Las causas de la suspensión de la menstruación a veces no estaban del todo claras para diversas mujeres, particularmente las ahora adultas mayores y algunas de ellas señalaron al fluido catamenial como el vehículo para la formación del feto, puesto que los aportes mensuales de sangre se destinaban a su crecimiento:

> Cuando una mujer se queda embarazada ya no regla porque en su sangre es onde se coagula la criatura. Ahí se cuaja esa criatura. Es como los blanquillos cuando los partes, el cuajarón está lleno de sangre, pero

9 Resulta interesante examinar los paralelismos entre estas formas de entender el género y la sexualidad y la idea aristotélica del cuerpo humano (Laqueur 1993, Winkler 1994). La multiplicidad de manifestaciones no tiene potencialidades de variación inagotable, ya que se encuentra limitada por un número finito de combinaciones susceptibles de ser realizadas por nuestra anatomía, aunque en la actualidad la ingeniería genética empuje constantemente sus fronteras.

> entre el medio está el pedacito de pollito que ahí se está cuajando. Lo mismo le sucede a una criatura. Supuestamente que aquella mujer ya no regla porque todo es lo que le va quedando para que esa criatura se vaya formulando. Por eso hay un dicho que luego dicen "ese niño es sangre de mi sangre" (Elvira, 45 años).

La primera gestación es recordada como un período lleno de ansiedad y temores ante lo desconocido, en el que la mujer escucha que "los hijos duelen mucho" pero sin una noción precisa sobre cómo se va a realizar la expulsión del producto. Encontramos aquí ecos de la condena bíblica a Eva: parirás con dolor. Además, la mujer embarazada debe seguir una serie de restricciones comportamentales que permitirán llevar a buen término el parto y salvaguardarán la salud del neonato. En primer lugar, los cuidados alimenticios indican que si una embarazada no come lo que se le antoja, la o el recién nacido dormirá con la boca abierta hasta que se coloque un pez vivo pequeñito en su boca para que la cierre.[10] Igualmente, la mujer debe evitar el ingerir chile y alimentos "picosos" en este período que puedan provocar "aljorra" en el bebé varón, una suerte de comezón anal que dificulta la defecación. Este padecimiento se diagnostica por la presencia de espuma en la boca del infante y se cura introduciendo un pedacito de jabón cubierto de hollín en el ano de la criatura.

Antiguamente las mujeres daban a luz con las parteras de la localidad, quienes en ocasiones eran sus madres o sus abuelas. Las parteras empíricas trataban de resolver los partos difíciles en los que se "pegaba" la criatura al vientre de la madre, golpeando la cadera de la mujer con la "chancla" de su marido. Enseguida se aplicaba el agua caliente del nixtamal –conocido localmente como *nixcome*– con un paño en el área de la cadera y en el bajo vientre. Si esto no daba resultado, se colgaba a la parturienta de la viga maestra del techo de la casa para que hiciera "juerzas" y se le "trincaba", es decir, se apretaba con un rebozo en la cintura. En ocasiones, cuando se llegaba el momento de la parición y ante la angustia de la primípara, las mujeres que la rodeaban habitualmente le decían que el bebé "le va a salir por donde le entró".

Aún en nuestros días, después del parto la mujer debe de seguir una serie de indicaciones para que su salud se reponga y no quede "delicada", además de abstenerse de algunas actividades que pueden provocar problemas en la o el recién nacido. Al período puerperal se le ha conocido como la dieta y tiene la duración tradicional de cuarenta días, tiempo promedio en que involuciona

---

10 Las creencias sobre la presencia de antojos en las mujeres embarazadas están ampliamente difundidas en todo el territorio nacional. Se piensa que los antojos son realmente observados por el feto, por lo que se deben satisfacer para evitarle futuros problemas de salud. López Austin (1984) documenta la interesante similitud entre las creencias europeas y prehispánicas a este respecto.

el útero y cesa el flujo de loquios. Este es un tiempo peligroso en el cual la mujer debe extremar precauciones para evitar consecuencias funestas a futuro. Las prescripciones alimenticias recomiendan comer caldo de gallina durante los cuarenta días del período de dieta y evitar el aguacate, el huevo, el queso, los frijoles, el "picante" y la carne de cerdo, así como consumir mucho atole de ceniza, el cual es una bebida preparada con masa de maíz y ceniza del fogón, así como una cerveza diaria para incrementar la producción de leche, pues ambos la aumentarían.

Se estima que durante el embarazo se acumula agua fría en el útero de la madre, la cual es en parte expulsada en el momento de la parición y el alumbramiento. Los baños de asiento de hierbas muy calientes son indispensables durante dos o tres días después de que tuvo lugar el parto como medida precautoria para que la mujer no quede "cruda", al no poder arrojar el remanente de agua fría que retuvo en el útero y evitar que se le "cierren los huesos" que se abrieron para dar paso al producto por el canal de nacimiento. Después del baño de hierbas, es necesario que la puérpera sude copiosamente, mientras que ingiere una infusión llamada de la "recaída" –justo porque evita que la madre recaiga en un estado de enfermedad– preparada con diversas hierbas como naranjo agrio, hierba de la "recaída" (*Bacopa monnieri*), flores de tila, romero, "albahácar" y un chorro de aguardiente, más un puño de sal, que es fría, para que "vaya cordial". Es muy importante que una puérpera evite "quedar cruda", pues esto derivaría en padecer en el futuro "frialdad en el vientre y en los huesos" que, al no haberse podido cerrar, ocasionan dolores e inflamación constantes.

Igualmente, uno de los cuidados más elementales del periodo puerperal es abstenerse de sostener relaciones sexuales hasta que pase el periodo de la dieta, porque existe el peligro de padecer "mocachán", especie de flujo inespecífico que acaba pudriendo el útero y puede llevar a la mujer hasta la muerte. Dicho padecimiento es atendido mediante la administración de baños de asiento elaborados con un "remedio" de hierbas calientes –naranjo agrio, zoapatle o cihuapatli (*Montanoa tomentosa*), laurel, romero, matlalín morado (*Tradescantia zebrina*) y un "culito" de calabaza– en tanto se debe tener especial precaución de no "agarrar un aigre" que provocaría que el vientre se hinchara. Los padecimientos ginecológicos a menudo son tratados con remedios de la herbolaria tradicional, principalmente baños de asiento y "teses" preparados a base de hierbas tales como la siempre viva de jardín, la malva, la hierba "jedionda" (*Datura stramonium*), la hierba del gusano (*Acalypha arvensis*) o la lima de "chichi" (*Citrus limetta*). La administración de calor resulta entonces fundamental para el restablecimiento del equilibrio de la salud.

Con respecto a los padecimientos de los varones, se estima que el apetito sexual es común a ambos géneros, pero tiene un componente anatómico diferenciador

que se encuentra relacionado con "las energías" de cada individuo en función de su género y de su constitución. Las energías son directamente proporcionales a la cantidad de médula –"tuétano"– que exista en los huesos, sobre todo la que se encuentra en la columna vertebral; de tal forma, a mayor cantidad de tuétano, más fuerte será una persona, su "naturaleza" será más caliente y requerirá un mayor número de intercambios sexuales. Se entiende que los hombres poseen mayor fuerza física porque tienen más tuétano y sus huesos son más duros y resistentes, esta consideración se traduce en la idea de que "el hombre trabaja más y la mujer trabaja menos en la relación". Los varones no solamente tienen el cometido de llevar a buen puerto la cópula, sino que son ellos quienes despliegan el mayor gasto corporal de energía, tanto para mantener la tumescencia del pene como para efectuar la emisión de semen, la cual representa el punto más agudo de desgaste físico para los varones durante la relación sexual y acarrea la mayor pérdida de tuétano. Las evidencias empíricas que se esgrimen para sustentar estas ideas radican en la conspicua flacidez post-eyaculatoria y el periodo refractario que transcurre para que un hombre pueda alcanzar una erección subsiguiente.

De ahí que el principal problema de salud sexual para los varones se presente como resultado de cometer excesos en la cuantía de las eyaculaciones, porque el semen se almacena en la médula espinal en volumen limitado, desciende desde la cabeza y la médula para llegar a los testículos y ser ulteriormente expulsado. Debido a que la cantidad de líquido seminal no se puede reponer y es directamente proporcional a la potencia, conforme disminuya su reserva la capacidad eréctil se irá espaciando y las erecciones cesarán en el momento en que la "sustancia" se acabe; por ello no es conveniente extralimitarse en el número de coitos porque más rápido se acabará la provisión de semen, lo que ocasionará a la larga impotencia total. La terapia tradicional para tratar de compensar en alguna medida el desgaste corporal que acarrea la eyaculación, consiste en la administración de baños de asiento elaborados con base en un batido de yemas de huevo crudas, de esta manera, "la proteína" penetra por el orificio anal y sube hasta el tuétano de la columna vertebral, restañando parte del vigor perdido:

> La sustancia que echan los hombres les viene de aquí, de la espina dorsal, del tuétano. De ahí es de onde se desgasta el hombre y mientras más lo usen más rápido se les acaba. Un señor de aquí así se enfermó y lo tuvieron que internar a Veracruz. Lo tuvieron sentado en una bandeja de pura yema de blanquillo, sentado ahí para que le volviera agarrar la juerza a la espina dorsal. Porque así se curan. Claro, ya no quedan igual, pero algo ayuda (Genoveva, 42 años).

A la larga, la pérdida de tuétano provoca la disminución gradual del apetito sexual, tanto en hombres como en mujeres, hasta llevar a su completa desaparición. Se aprecia cómo la correcta observancia en las normas que regulan deseos y

conductas, así como la moderación en la búsqueda de los placeres de la mesa y de la carne permiten el disfrute de una vida plena y vigorosa hasta el final.

De las transgresiones

A partir de la vigilancia de sí, los costos que acarrea la transgresión a la normatividad sexual y las ventajas para la salud que conlleva su acatamiento son evaluados desde la posición relativa de la acción considerada y de la situación social de cada sujeto. Lo importante es obtener el máximo aprovechamiento de los beneficios materiales y simbólicos que garantiza la observancia de las normas (Bourdieu 1991) y la reducción de los inevitables perjuicios si se contravienen.

Como en muchas sociedades rurales de nuestro país herederas de la tradición mesoamericana, las transgresiones en el ámbito de la sexualidad destruyen la armonía en diferentes planos: el cósmico, el social y el individual, en tanto repercuten en las y los infractores. Las infracciones sexuales son de diversos tipos: las que se relacionan con el coito durante el periodo menstrual de la mujer o en ciertas fases lunares, las que involucran vínculos parentales o bien las prácticas *contra naturam* (véase Córdova 2013). Pero las que interesan a este texto son tanto las que utilizan como vehículo algún alimento como las que se producen por la ingesta de alguna sustancia, sea o no nutrimental, principalmente las faltas referentes al aborto y las conductas oro-genitales.

En la sociedad quimichtepecana, el sistema de género dicta que la maternidad es el principal mandato de las mujeres y la vía para su realización personal. Por ello, el aborto es duramente condenado y se realiza en medio del mayor secreto. A tal condena se suma la idea de que el aborto es muy peligroso, porque "duele más que una tenida bien" y se pierde "muchísima sangre", tanto si se trata de los abortos espontáneos como de los provocados, aunque hayan sido realizados de modo correcto. En el primer caso, la interrupción espontánea del embarazo puede ser resultado de un susto, de un eclipse o de un antojo insatisfecho. Con respecto al aborto inducido, las principales maneras de llevarlo a cabo son la ingesta de "teses" y los baños de asiento.

Las infusiones abortivas tienen que ser de sabor acre, preparadas principalmente con ruda, chocolate, cáscara de jinicuil (*Inga spuria*), canela y hierba maestra *(Artemisia absinthium*), que son todas muy calientes y "aflojan" a la criatura; estos "teses" también ayudan a regularizar el periodo menstrual en el caso de un retraso del ciclo. Asimismo, un aborto se puede lograr si se toman en ayunas dos cervezas calientes en las que se ha disuelto la cantidad de diez mejorales o aspirinas, "a que quede eso bien amargo". Pero, es conveniente tener cuidado al poner en práctica

estos remedios porque, si no funcionan adecuadamente para provocar la "caída" del feto, el producto puede nacer con algún defecto físico, como el estrabismo:

> Cuando mi esposo me dejó, me quedé de un mes de embarazada y mis amigas me empezaron a aconsejar que hiciera algo. Me hicieron mucho remedio y nunca se me cayó esa niña. Me dieron baños y unos teses bien amargos. Por eso mi hija salió medio bizcornetilla y dicen que por eso salen así (Toribia, 58 años).

Siguiendo a Mary Douglas (1973), es posible entender las aberturas corporales como zonas marginales de tránsito entre el adentro y el afuera, ya sea porque pueden penetrar los peligros externos al interior del cuerpo, o bien, porque las secreciones que brotan de los orificios tienen un estatus ambiguo por haber formado parte del cuerpo y haber sido posteriormente eliminadas. Este estatus confuso que poseen los fluidos y los desechos corporales los colma de propiedades peligrosas para quienes se encuentran en contacto con ellos y de ahí se deriva que ciertas conductas ejerzan influencias nocivas en los que las realizan. Tal es el caso de las prácticas oro-genitales, que entrañan la ingesta de secreciones corporales, como la *fellatio* o el *cunnilingus*:

> Si una mujer le mama al hombre también lleva peligro de que se le pudra la garganta. Con que se le regrese tantito de la misma saliva que está ahí surcoteando y después que lo trague ella, eso es peligroso, es muy malo porque ahí les cae la infección a la garganta. Y lo mismo que un hombre a una mujer (Zoila, 32 años).

Pero, en otro sentido, las repercusiones de las prácticas orales están diferenciadas de acuerdo con el género de quién las realiza, pues pueden llegar a poner en riesgo la vida en el caso de los varones. Por ello, un hombre debe estar seguro de que quien lo haga objeto de una felación no tiene intenciones de perjudicarlo, ya que si llega a recibir aire por la uretra podría enfermar gravemente, sufrir serios dolores abdominales o incluso morir puesto que, se afirma, sin precisar la causa, que "es muy peligroso que le mamen al hombre su parte y le soplen por el hoyito, porque se puede uno hasta morir":

> Más que la verdá, a mí no me consta, pero yo lo supe por boca de una viejita, porque un hombre en el hotel apareció muerto. Entons platicando ahí con la señora, ella me dijo "bueno, es que no sé si tendría la costumbre de mamarse ahí, porque si le llegó a soplar una, eso lo mató", digo "¿ora?", dice "sí, eso es muy malo" (Rosalba, 37 años).

Estas prácticas transgresoras tienen serias repercusiones en el bienestar de las personas, debido a que representan una ruptura frente a las concepciones de

lo decente y lo correcto, por lo que existen sanciones generalmente simbólicas para impedir su ejecución. A continuación, haré un acercamiento a la esfera de la magia erótica por su papel en la conservación de las jerarquías sociales y por su extendida presencia en la localidad.

Brujería sexual

La sumisión sexual es uno de los grandes objetivos de la hechicería, la cual ha estado principalmente vinculada con las mujeres. Según Behar (1991), la tradición mágica que observamos en la actualidad nos fue legada a través de la conquista y, como resultado del proceso de aculturación que tuvo lugar en nuestro país, conformó un rico complejo cultural en el que, según Aguirre Beltrán, se acrisolaron "... elementos indígenas, negros y europeos en coherente configuración". Para este autor, en la mentalidad de los inquisidores cristianos, "... los hombres, más sobre todo las mujeres, apelan a esta alianza con Satán mediante la cual la contratante se compromete a servir al maligno en la tierra" (Aguirre Beltrán 1980: 111).

La asociación de la magia sexual con lo femenino puede explicarse en relación con las jerarquías sociales, ya que bien puede ser pensada como un recurso de las oprimidas en el desarrollo de estrategias de resistencia. La posición de asimetría que generalmente guardan las mujeres en la estructura social las hace más vulnerables a los abandonos de la pareja, la violencia doméstica de todo tipo, la escasez de recursos y las cargas de trabajo extenuantes. Por ello, la magia amorosa está en buena medida encaminada a la protección de las mujeres y representa un espacio de poder simbólico femenino que es temido por los varones. Las creencias místicas en Quimichtepec, sobre todo las que involucran a la brujería erótica, son de vital importancia para la permanencia del orden simbólico.

Las secreciones femeninas ocupan un papel central aquí, ya que se vinculan con las prácticas mágicas para lograr capturar la voluntad masculina. Generalmente, los hechizos son de manufactura casera y se utilizan materiales que se obtienen fácilmente. Para su elaboración, el papel que juegan los fluidos, desechos o proximidad del agente mágico con alguna zona de frontera, como los orificios corporales, es fundamental para lograr el efecto deseado. La más socorrida de ellas es el "remedio" o "curación" y el "amarre". La primera tiene como finalidad el dominio del hombre al que la sustancia empleada le es suministrada, para lograr la obtención de su confianza absoluta.

La curación opera bajo el principio de la magia por contagio, el cual supone que las cosas que estuvieron alguna vez en contacto continúan actuando a distancia después de haber sido cortado el vínculo físico (Frazer 1992). El así llamado remedio consiste en la administración de bebedizos preparados con secreciones

o restos corporales, como sangre menstrual, limaduras de uñas o saliva, aunque también se atribuye gran eficacia al contacto del agente (comida o bebida) con algunas partes del cuerpo de la mujer, como los genitales o las axilas. El agua con la que se ha realizado la higiene íntima es asimismo utilizada para la preparación de alimentos que permitirán la curación del hombre que los ingiera. Al ser las actividades culinarias un espacio sobre el que las mujeres ejercen prácticamente un dominio completo, la escasa vigilancia que se puede desplegar sobre la preparación de los alimentos las deja en libertad de cocinar cualquier clase de ingredientes y disfrazar los sabores para lograr el efecto deseado. De esta manera, un varón "curado" jamás dudará de la fidelidad de su mujer, ni prestará crédito a la murmuración:

> Mi suedra al dijunto de mi suedro lo tenía pero bien curao. Y andaba con uno y andaba con otro y el señor se daba cuenta [de sus infidelidades] y no decía nada, nunca le pelió. Pa no cansarte, le llegó a dar hasta el polvo de las uñas de las manos y de los pies. Ahí cuando estaba reglando, embarraba los bisteces y se los freía, o en el café le echaba otro poquito, fíjate. Yo pienso que al último d'eso vino a mori'e señor, porque le agarró una tos que se le taparon los pulmones (Carmen, 44 años).

Hombres y mujeres coinciden en señalar el carácter contaminante y peligroso del fluido catamenial y su eficacia para dominar la voluntad renuente, además de que, a la larga, su ingesta puede ocasionar la pérdida de la cordura. Un informante advierte:

Eso sí es muy peligroso. Cuando la mujer está reglando nunca se debe de acercar para nada, porque una gotita de lo que ella despide, eso es malísimo para uno. Ya ahí estaría uno con ella hasta que Dios lo llame a cuentas. Y ella tendría la posibilidad de hacer lo que quisiera, hasta eso, con otros hombres (Benigno, 34 años).

Asimismo, otra práctica de la magia por contagio es el "calzoneo", el cual no requiere de la administración de ninguna poción sino de la puesta en contacto de dos personas a través de un agente místico, principalmente la ropa interior sucia –no sólo el calzón que le da el nombre a la práctica– sino cualquier otra prenda íntima. Esta prenda debe ser colocada sobre la cara del hombre durante el sueño o bien los trapos donde se recogen los menstruos, escondidos bajo la almohada del cónyuge son igualmente efectivos.

Es interesante observar la vinculación entre las capacidades genésicas del cuerpo femenino y sus fluidos vitales con la esencia sagrada de la Madre Tierra, que se despliega en el ciclo biocósmico de la fertilidad en la cosmovisión agrícola mesoamericana. La tríada simbólica mujer-serpiente-luna concede a los ciclos

biológicos de las mujeres propiedades mágicas al interior del sistema místico de la región (Olavarrieta 1977). De tal manera, los menstruos son elementos de primer orden en los sortilegios.

Por su parte, el “amarre” requiere de la manipulación de objetos a partir de los principios de la magia homeopática, donde se entiende que se puede producir la ausencia de erección en un hombre mediante la imitación de una acción en un agente que represente al sujeto (Frazer 1992). De esta manera, se cree poder influir selectivamente sobre las capacidades sexuales de un varón en un contexto en el que otra manera de llamar a los genitales masculinos es el término “chile”:

> Se puede usar el chile ancho con la ropa interior sucia del hombre adentro, para que no pueda tener relaciones con ninguna otra mujer más que con la que vive. Eso sirve pero por un tiempo nada más, porque dicen que se acaba el efecto al no sé qué tiempo (Liboria, 53 años).

La magia sexual está asociada casi exclusivamente con las mujeres, pues no se obtuvieron referencias de una práctica que, de forma similar, permita a los hombres ejercer algún tipo de influencia sobre una mujer a través de la manipulación de sus fluidos o restos corporales. En este sentido, aunque el semen puede tener propiedades contaminantes, como se vio en el caso de los contactos orales, no se registró ningún comentario sobre posibles efectos mágicos derivados de su utilización. Pero, más contundente es el hecho de que el varón no precisa recurrir a este tipo de acciones porque su posición social dominante le permite ejercer su sexualidad libre y abiertamente, sin que su pareja pueda intervenir para evitarlo, no siendo así el caso de las mujeres (Córdova 2013).

En suma…

En Quimichtepec, los vínculos entre sexualidad y régimen vital se hallan insertos en una cosmovisión que busca acceder a los equilibrios corporales entre fuerza y desgaste. Este régimen abreva de diferentes fuentes: el componente dual del pensamiento mesoamericano, el sincretismo entre ese pensamiento y el de los colonizadores españoles, el complejo frío/caliente, ideas tradicionales sobre la naturaleza de los alimentos, de la salud y la enfermedad, racionalidades particulares con respecto al orden y al desorden, a la pureza y a la contaminación, entre otras.

La regulación de un tipo de sexualidad, a través de las concepciones sobre la salud, el deseo y el placer, está intervenida por los preceptos que dictan la forma en que se logra la armonía mediante la satisfacción de necesidades. Tal bienestar precisa de la evitación de las transgresiones y de las prácticas contaminantes que se encuentran permeadas por las ideas sobre los poderes de los fluidos corporales

y de las zonas liminales, los cuales generan una serie de peligros en una dirección que va tanto de afuera hacia el interior del cuerpo, como de adentro hacia el exterior, no solo en forma de la ingesta de secreciones o restos corporales sino de intercambios que penetran por lo orificios.

Estas afirmaciones quedan de manifiesto cuando se analiza las mutuas repercusiones que tienen entre sí el sexo y las prácticas cotidianas. Muchas prescripciones y proscripciones alimentarias o de conducta acompañan momentos determinantes en la vida de las personas y se categorizan según la edad, el género o la fase del ciclo vital en el que se encuentren favoreciendo o perjudicando el correcto desempeño individual. En el caso de algunas culturas herederas del pensamiento mesoamericano, el complejo frío-caliente es central para lograr el equilibrio simbólico entre los individuos, el colectivo, la naturaleza y el cosmos. Pero, más allá de ello, estos discursos se presentan lo suficientemente ambiguos y vagos como para permitir gran variación en las conductas de las y los sujetos.

Los significados y las propiedades atribuidas a los diversos alimentos, sustancias y secreciones corporales, así como sus efectos en los cuerpos, son un vehículo eficaz para poner en evidencia las esferas de la vida social que son objeto de problematización moral. La sexualidad, como *locus* por excelencia de control social y vigilancia ética, en sus múltiples vínculos con otros aspectos sociales, constituye una ventana para observar los valores más apreciados de una sociedad, entre cuyas finalidades tiene un lugar destacado el autogobierno de las pasiones y los deseos.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1980. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI.

Álvarez Heydenreich, Laurencia. 1976. "Breve estudio de las plantas medicinales en Hueyapan, Morelos". En: Carlos Viesca (coord.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. pp. 85-111. México: IMEPLAN.

Álvarez, Violeta, Caso, Laura, Aliphat, Mario y Galmiche, Ángel. 2017. Plantas medicinales con propiedades frías y calientes en la cultura zoque de Ayapa, Tabasco, México. *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*. 16(4): 428-454.

Ankli, Anita, Sticher, Otto y Heinrich, Michael. 1999. Yucatec Maya medicinal plants versus nonmedicinal plants: Indigenous characterization and selection. *Human Ecology*. 27(4): 557-580.

Báez, Lourdes. 2008. "Saberes y prácticas terapéuticas entre los nahuas de Naupan, Puebla." En: Patricia Gallardo (ed.), *Curanderos y medicina tradicional*

en la Huasteca. pp. 209-237. México: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Behar, Ruth. 1991. Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: Opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México. En: Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica Siglos XVI-XVIII*. pp. 197-227. México: CONACULTA-Grijalbo.

Bonilla, Celia. 1953. *El proceso de cambio cultural en medicina. Estudio de la comunidad marginal de Moshviquil, Chiapas*. México: INI.

Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Brown, Peter. 1993. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik.

Cambrezy, Luc y Lascuráin, Bernal. 1992. Crónicas de un territorio fraccionado. De la hacienda al ejido (centro de Veracruz). México: Larousse-Orstom-CEMCA.

Castro, Edgardo. 2019. “Presentación: el hombre como sujeto de deseo y animal de confesión”. En: Michel Foucault, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. pp. 9-15. España: Siglo XXI.

Consejo Nacional de Población. s.f. *Principales indicadores de Salud Sexual y Reproductiva de las Mujeres en edad fértil unidas (MEFU) y/o de las Mujeres en edad fértil sexualmente activas (MEFSA) del país y de las 32 entidades federativas*. CONAPO.

Córdova, Rosío. 2013. *Carne, deseo, cultura. Reflexiones antropológicas sobre la sexualidad*. México: IVEC-CONACULTA.

_____. 2007. Sexuality and gender in transnational spaces. Realignments in Rural Veracruz Families Due to International Migration. *Social Text*. (92): 37-55.

_____. 2003. *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*. México: BUAP-Plaza y Valdés.

_____. 2002. Y en medio de nosotros mi madre como un dios. De suegras y nueras en una comunidad rural veracruzana. *Alteridades*. 12(24): 41-50.

_____. [En prensa]. *Atlas gastronómico de Veracruz*. Xalapa: UV..

Córdova, Rosío, Cristina Núñez y David Skerritt. 2008. *Migración internacional, crisis agrícola y cambios culturales en el centro de Veracruz*. México: Plaza y Valdés-CONACYT-CEMCA-Embajada de Francia-UV.

_____. (eds.). 2007. *In God We Trust. Del campo mexicano al sueño americano*. México: UV-Plaza y Valdés.

Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

Fagetti, Antonella. 2006. *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*. México: ICSyH-BUAP.

_____. 1998. *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. México: BUAP-Plaza y Valdés.

Florián, Víctor. 2006. La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. (144): 59-70.

Foster, George M. 1979. El legado hipocrático latinoamericano: 'caliente' y 'frío' en la medicina popular contemporánea. *Medicina tradicional*. II(6): 5-21.

Foucault, Michel. 1993. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Frazer, James G. 1992. *La rama dorada*. México: FCE.

García-Hernández, Karina, Vibrans, Heike y Colunga, Patricia. 2021. Climate and categories: Two key elements for understanding the Mesoamerican hot-cold classification of illnesses and medicinal plants. *Journal of Ethnopharmacology*. (266): 113-419.

García-Hernández, Karina, Vibrans Heike y Vargas, Luis Alberto. 2022. "Frío" y "caliente" en México: categorías, dominios y distribución de un sistema de clasificación popular mesoamericano. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*. 29(84): 107-150.

Geck, Matthias, Cabras, Stefano, Casu, Laura, Reyes, Alberto y Leonti, Marco. 2017. The taste of heat: How humoral qualities act as a cultural filter for chemosensory properties guiding herbal medicine. *Journal of Ethnopharmacology*. (198): 499-515.

Godelier, Maurice. 1986. *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.

Guiteras, Calixta. 1965. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE.

Héritier-Auge, Françoise. 1992. El esperma y la sangre. En torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones. En: Ramona Feher, Nadia Naddaff y Michel Tazzi (eds.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. vol. 3. pp. 158-174. Madrid: Taurus.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2021. *Panorama sociodemográfico de Veracruz de Ignacio de la Llave*. México: INEGI.

Katz, Esther. 1992. "Del frío al exceso de calor: dieta alimenticia y salud en la Mixteca, en Medicina tra.dicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca." En: Paola Sesia (ed.), *Medicina tradicional, herbolaria y salud comunitaria en Oaxaca*. pp. 99-113. México: CIESAS-Gobierno del Estado de Oaxaca.

Kay, Margarita y Yoder, Marianne. 1987. Hot and cold in women's ethnotherapeutics: The American-Mexican west. *Social Science & Medicine*. 25(4): 347-355.

Knauft, Bruce. 1992. "Imágenes del cuerpo en Melanesia. Sustancias culturales y metáforas naturales." En: Ramona Feher, Nadia Naddaff y Michel Tazzi (eds.), *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. vol. 3. pp. 199-278. Madrid: Taurus.

Langer, Ana y Tolbert, Kathryn (eds.). 1996. *Mujer: sexualidad y salud reproductiva en México*. México: The Population Council-EDAMEX.

Laqueur, Thomas. 1993. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Valencia: Cátedra.

López Austin, Alfredo. 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 tomos. México: UNAM.

_____. 1982. “La sexualidad entre los antiguos nahuas.” En: *Familia y sexualidad en Nueva España: memoria del primer Simposio de Historia de las Mentalidades*. pp. 141-176. México: SEP-FCE.

_____. 1976. “Cosmovisión y medicina náhuatl.” En: Carlos Viesca (coord.), *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*. pp. 13-27. México: IMEPLAN.

Lorente, David. 2012. El «frío» y el «calor» en el sistema médico nahua de la sierra de Texcoco: Una aproximación. *Revista Española de Antropología Americana*. 42(1): 251-260.

Moscoso, Prudencio. 1961. *La medicina tradicional en los altos de Chiapas*. México: De Tradición.

Olavarrieta, Marcela. 1977. *Magia en los Tuxtlas*. México: INI.

Pérez, Sergio. 1991. El individuo, su cuerpo y la comunidad. *Alteridades*. 1(2): 13-23.

Ponce, Patricia y Nuñez, Cristina. 1992. *Tuzamapan: el poder viene de las cañas*. México: Editorial independiente.

Ravelo, Patricia. 1995. “Género y salud femenina: una revisión de las investigaciones en México.” En: Soledad González (comp.), *Las mujeres y la salud*. pp. 199-258. México: Colmex.

Ryesky, Diana. 1976. *Conceptos tradicionales de medicina en un pueblo mexicano*. México: FCE.

Torres Méndez, Samuel, Caso, Laura y Aliphat, Mario M. 2019. Conocimiento ecológico, alimentación tradicional y clasificación frío-caliente: la perspectiva de los niños zeltales de Tenejapa, Chiapas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. 17(2): 148-166.

Viesca, Carlos. 1978. La medicina tradicional mexicana. Sus raíces prehispánicas. *Medicina Tradicional*. 1(3): 43-48.

Winkler, John. 1994. *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y del género en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Manantial.

Relación de entrevistas

Benigno, Xalapa, Veracruz, junio de 1996.
Carmen, Quimichtepec, Veracruz, febrero de 1994.
Elvira, Quimichtepec, Veracruz, febrero de 1994
Genoveva, Quimichtepec, Veracruz, abril de 1993.
Rosalba, Quimichtepec, Veracruz, noviembre de 1992.
Toribia, Quimichtepec, Veracruz, marzo de 1993.
Zoila, Quimichtepec, Veracruz, abril de 1993.

Etnografía y heteronormatividad: una antropología de los devenires sexuales[1]

Rodrigo Parrini[2]

Orinar es equiparable con el pensar
(Giorgio Agamben 2018: 115)

Hace algunos años unos amigos de la ciudad de Tenosique[3], en la frontera sur de México, donde realizo una etnografía desde el año 2006, me escribieron al celular para contarme que un conocido, que vive en una comunidad pequeña aledaña a la ciudad, había sido diagnosticado con VIH. Luis, como lo llamaré guardando su nombre, se había realizado una prueba rápida de VIH en el parque central de la ciudad, frente al Ayuntamiento. En ese entonces, una fundación holandesa, dedicada a la prevención del VIH, financiaba a organizaciones civiles de Tabasco para que aplicaran pruebas rápidas en todas las localidades del estado. La logística era siempre la misma: se ponían mesas y sillas debajo de una carpa, que muchas veces estaba descubierta en sus costados; los integrantes de las organizaciones tenían los kits para las pruebas y realizaban una atención secuencial: se recibía a la persona interesada y se le brindaba

1 Una versión de este texto fue publicada en *El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina* (Parrini 2022: 283-313).

2 Profesor-investigador del Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

3 Tenosique es uno de los 17 municipios del estado de Tabasco; colinda al este y al sur con la República de Guatemala y al oeste con el estado de Chiapas. La ciudad de Tenosique se encuentra a 58.5 kilómetros de la frontera con Guatemala. El 2010 contaba con 58 960 habitantes, repartidos en más de 130 localidades, muchas de ellas con menos de 500 habitantes. En la ciudad habitaban 32 579 personas. Según datos de la Secretaría de Desarrollo Social, un 69.7% de la población presentaba algún nivel de pobreza, un 14.4% vivía en pobreza extrema y un 9.5% no tenía acceso a la alimentación (SEDESOL 2013). Un 10.3% de la población mayor de 15 años era analfabeta y un 46.5% no había completado la educación primaria. De su población económicamente activa, gran parte trabajaba en el sector primario (agricultura y ganadería) o en el terciario (servicios y actividades de gobierno).

información, luego se le ofrecía orientación sobre sus dudas y se le aplicaba la prueba, para lo que tenía que firmar un consentimiento informado. Dado que eran pruebas rápidas, el resultado se le entregaba en ese mismo momento. Si alguien resultaba positivo se le atendía de modo diferenciado, pues había que realizar una segunda prueba que ratificara los resultados de la primera.

Luis había dado positivo a una de las pruebas rápidas que estaban aplicando integrantes del Club Gay Amazonas, el colectivo que investigaba, junto con personal de la Jurisdicción Sanitaria. Cuando me escribieron, habían pasado un par de horas del diagnóstico. La información, que según la normativa de la Secretaría de Salud (2010) debía ser confidencial,[4] se esparció rápidamente entre los integrantes del Club y sus cercanos. No sólo por el diagnóstico, también por el saber que este produjo, la vida de Luis no volvió a ser la misma. A los problemas de salud que enfrentaba, las dificultades que debía resolver para atenderse en la capital del estado y los síntomas que empezó a experimentar, se sumaron un ostracismo que lo rodeó rápidamente y su propia retracción, especialmente, frente a otros gays de la localidad. Luis quedó fuera de redes de sociabilidad sin que nadie lo hubiese expulsado de forma explícita. Luego de participar en un procedimiento médico confidencial mucha gente se enteró que "tenía sida". Alguien me comentó que los muchachos que habían sido sus amantes estaban muy asustados; una madre lo fue a amenazar a las puertas de su casa, advirtiéndole que "no se metiera con su hijo". Le han gritado, varias veces, "maricón sidoso".

Un tiempo después, casi un año, un amigo me llamó por teléfono y me contó que Luis estaba internado en el hospital municipal. Yo me encontraba en la ciudad y fuimos a visitarlo. Mi amigo conoce a los funcionarios de ese centro de salud y pudimos entrar a verlo sin problemas. Luis estaba acostado en una camilla en un pasillo y un letrero de letras muy grandes, pegado en una pared, decía "VIH". Yo no había hablado con él desde que se difundió su estado serológico: ni él sabía si yo sabía, ni yo sabía si él sabía que yo sabía. Pero el cartelito con letras rojas pegado a su lado, su extrema delgadez, las diarreas constantes y las fiebres no eran sólo del orden del saber; también eran del orden del dolor y la desesperación. Yo podía ayudarlo sin que habláramos de su diagnóstico. El sobrentendido era una estrategia disponible y, quizás, necesaria. Pero el sobrentendido surgía de la discriminación y del prejuicio, del rechazo y de la humillación.

---

4 Sobre la confidencialidad, la Norma Oficial dice que: "En los establecimientos de salud se informará sobre la magnitud y trascendencia del problema de salud que constituye la infección por VIH, los mecanismos de transmisión y las medidas preventivas, con el debido respeto a la dignidad de las personas, el derecho a la igualdad, la confidencialidad, la privacidad y la no discriminación" (Secretaría de Salud 2010: 11). Cuando se realiza un examen de VIH, el documento dice que se debe garantizar "que el servicio de salud al que acude respetará su derecho a la vida privada (confidencialidad del resultado) y a la confidencialidad del expediente" (Secretaría de Salud 2010: 13).

¿Participaba yo en todo eso?, ¿reproducía los efectos de la comidilla y el silencio o del desprecio y la indiferencia? En el campo no fui más allá de la forma en que socialmente se resolvían estos conflictos, dejé nuestra relación en un saber tácito que nos vinculaba y nos separaba al mismo tiempo. Sabía lo que le sucedía sin decir nada, en un silencio compartido que me produjo una honda sensación de cercanía y distancia. Una *extimidad* radical en la que los dos estábamos, en algún sentido, a la intemperie.

Una etnografía sobre la sexualidad investiga, de algún modo, las conexiones complejas entre un orden institucional que discierne los cuerpos y las inmunidades, los murmullos de la vida cotidiana de una colectividad o un grupo, las maneras en que un sujeto, o un colectivo, trazan fronteras que lo protejan y lo diferencien. En ese campo, se entrecruzan la biopolítica y algunas formaciones discursivas, como la medicina o el humanitarismo sanitario[5] y modos sociohistóricos de subjetivación, mediante los cuales son producidos determinados tipos de sujetos y que corresponden también a maneras de regular lo posible y lo esperable. En la historia que relato: ¿qué sujetos deberían surgir de las pruebas rápidas y todo el aparato estatal y civil de prevención de VIH que no sólo informa, también prescribe, produce horizontes de acción y significación legítimos y deseables?, ¿qué subjetividades emergen en ese aparente traspié de las confidencialidades prometidas entre las lenguas aguzadas de un pueblo?, ¿qué implica *saber* si dicho saber nos pone en peligro y, potencialmente, nos daña?

Al estudiar la sexualidad entendemos que algunas de las regulaciones y normatividades más profundas de un orden social –institucional y simbólico– se refieren al deseo, a las identidades, los límites y usos del cuerpo y a los modos de establecer vínculos socialmente legítimos. Y esto no tiene que ver sólo con determinadas prácticas o algunos discursos. Me parece que apuntamos a una dimensión transversal de la vida y de los órdenes sociales y culturales. Entonces, cuando cierto pensamiento feminista y queer mostró que las sociedades conocidas no sólo suponían un orden de sexo-género que, en general, subordinaba a las mujeres y avalaba formas de dominación masculina, sino que también implicaban una regulación detallada y consistente de los deseos eróticos y los usos sensuales y sexuales del cuerpo, surgió un pensamiento que mostraba la heteronormatividad casi como una estructura o, al menos, como una forma sistemática y predominante de control productivo de los erotismos, los deseos, los cuerpos, los sujetos y las relaciones (Boellstorff 2007, Butler 2001 y 2002, Preciado 2002 y 2003, Wittig 2006).

---

5 Que desplegaba la fundación holandesa en los calurosos parques del sur de México, suponiendo un régimen de derechos y garantías parecido al que impera en los países del norte de Europa. Didier Fassin (2016) localiza estas intervenciones en lo que llama "razón humanitaria", que articula motivos políticos con sentimientos colectivos como la compasión.

En esa dirección, diré que cualquier trabajo de campo es heteronormativo mientras no demuestre lo contrario. La antropología es una disciplina heteronormada y sólo recientemente ha puesto en discusión sus propios supuestos y postulados con respecto al orden sexual del mundo. Creo que lo ha hecho de manera incipiente y tímida, comparado con la energía colectiva que se ha ocupado en desmontar su epistemología de género (Aggarwal 2000, Behar y Gordon 1996, Castañeda 2015, Stacey 1988). Quizás y con precaución, podríamos sostener que la antropología contemporánea es hoy menos masculina que heterosexual. Sin embargo, no se trata de pensar una antropología gay, lésbica, LGBTTI, trans o queer, aunque también se pueda hacer. A mi entender, el esfuerzo se debe orientar a deconstruir el aparato epistémico-sexual de la antropología tanto en sus postulados conceptuales como metodológicos; su razón sexo-política, para usar un término de Beatriz (Paul) Preciado (2002 y 2003).[6]

En los hechos que reconstruyo, la heteronormatividad no sólo es un horizonte normativo ineludible (Warner 1993) también es una forma de legibilidad que enturbia cualquier intento por dar cuenta de otras vidas (Butler 2001 y 2002). La perspectiva intersticial de una mirada queer (Edelman 2004) debiera sostener una crítica a un orden cultural específico y a las propias premisas y conclusiones a las que arribemos. *Mirar* de una manera distinta es inaugurar otras posibilidades de vida y dar cuenta de ellas.

A partir de esta postura, surge una multitud de preguntas que podemos explorar: ¿es factible pensar una antropología pos-heteronormativa y no heterocentrada?, ¿sus practicantes deberían tener ciertas adscripciones identitarias o apuntamos a los aparatos conceptuales y metodológicos que permiten la operación empírica y escritural de la disciplina y que compromete a cualquier sujeto que la practique, aunque de maneras diversas? Un trabajo de campo que deconstruye, pero también investiga a las heteronormatividades, los regímenes sexo-políticos que garantizan un orden heterosexual del mundo y las subjetividades, ¿qué características debería tener, qué estrategias podría desplegar, con qué herramientas?, ¿qué escritura antropológica y etnográfica podemos imaginar y también practicar si no estamos comprometidos con una *lengua* heterosexual que entiende cabalmente los objetos que investiga, que supone modos de desear y vivir y que, por supuesto, reproduce la hegemonía de una forma de sexualidad?, ¿se trata de hablar otra *lengua*, de

6 Preciado escribe que "la sexopolítica es una de las formas dominantes de la acción biopolítica en el capitalismo contemporáneo. Con ella, el sexo (los órganos llamados 'sexuales', las prácticas sexuales, pero también los códigos de la masculinidad y la feminidad, las identidades sexuales normales y desviantes) entra en los cálculos del poder, haciendo de los discursos sobre el sexo y de las tecnologías de normalización de las identidades sexuales unos agentes de control de la vida" (Preciado 2003: 18 [la traducción es mía]).

producir otra escritura, como alguna vez lo imaginaron algunas filósofas feministas para las mujeres, que no eluda sino intensifique las diferencias?

Luis estaba muriendo. Al salir de la sala de emergencias, su hermana me preguntó cómo lo había visto y le dije que muy mal, me respondió con una mirada muy angustiada. El etnógrafo que estaba sentado en la sala de espera de ese hospital conocía mucha gente dentro de la institucionalidad nacional y estatal dedicada al VIH. Mucha más gente que mis amigos y sus familias. Este sujeto, también adolorido por el abandono de Luis y su precariedad corporal y existencial, decidió convocar esos contactos para que lo ayudaran. Eso era el (trabajo de) campo, al menos este campo: personas enfermas, instituciones excluyentes, discriminaciones rampantes; los derechos escondidos en un mausoleo que se visita para rendir honores, pero que no se habita; rumores, cuerpos que desean y padecen. Todo esto es el campo y, me parece, también la sexualidad.

Saberes cotidianos/saberes etnográficos

Entrar al hospital no sólo era ingresar a una institución médica; era también adentrarse en un modo en que se produce y regula la sexualidad. El papel pegado en la pared, con un diagnóstico "confidencial", correspondía a la exposición de un sujeto vergonzante y lo hacía inteligible mediante su padecimiento, para mostrar su deseo. No se trata sólo de información innecesaria, lo dice la normatividad oficial, es ante todo un gesto de segregación de ese sujeto sexual despreciable. Eso es sexo-política y también biopolítica, ese vínculo moderno entre vida y poder y entre soma y disciplina; esas son las formas de inteligibilidad de las que habla Judith Butler (2002) cuando piensa las vidas dignas y otras que no lo son. Eso es el campo (su trabajo): el orden sexo-político del mundo y la dominación biopolítica de los cuerpos no están fuera de él sino en sus definiciones y prácticas más cotidianas e invisibles.

El rumor que inició este relato se transformaba en la *verdad* de una sigla adherida a la pared de un hospital. Luis *sabía* que yo *sabía*, pero nunca le dije *nada*, porque él no me había dicho *nada*, directamente. Yo guardaba una extraña fidelidad a la confidencialidad, que estaba completamente desfasada con respecto a los hechos. ¿Por qué lo hacía? al pensarlo ahora, creo que fue una forma de resistir a la disolución de las dignidades y los derechos, yo sabía lo que le sucedía de un modo indebido, que reproducía tecnologías sociales de dominio y desprecio. Participaba en ellas, sin duda, incluso sin quererlo. Pero ante esto, asumí una postura: frente la parcialidad del poder no antepuse una *descripción densa* (Geertz 2005), sino una *participación densa* que diera cuenta del funcionamiento excluyente de un régimen heteronormativo. En este caso, aunque resulte paradójico, mi participación

fue el silencio, ese saber no sabiendo, un sobrentendido que se deslizaba en la relación con Luis.

La sexualidad es siempre un campo político. Es también un ámbito atravesado por deseos, afectos, formas de intimidad, identidades más o menos resueltas, relaciones de poder (muchas veces brutales), discursos y tramas institucionales múltiples. Por eso, la etnografía no es sólo un trabajo de descripción y la escritura una cita verosímil de lo estudiado. En ella creamos artefactos sexo-políticos, pequeñas máquinas epistémicas[7] que intentan mostrar un mundo, pero también *desviar* su descripción hegemónica, dilucidar sus invisibilidades y exclusiones, proponer otras perspectivas.

Si, como dijimos, cualquier trabajo de campo es heteronormativo mientras no demuestre lo contrario, quizás nuestra labor consiste en demostrar eso: que hay otras subjetividades y existen otros cuerpos, que podemos hablar de múltiples deseos, que el poder no es una meseta lisa sino un campo estriado, que las experiencias de los sujetos son plurales y parciales. Y no se trata de mostrar otras identidades o deseos, sino de apostar que cualquier sexualidad contiene una alteridad radical que desestabiliza las normas y los cuerpos.

Es necesario pensar las especificidades de una etnografía sobre la sexualidad, interrogar sus singularidades epistemológicas, metodológicas y éticas, reconocer sus desafíos y riesgos, sus requerimientos y limitaciones escriturales. Vista desde sus potencialidades etnográficas, la sexualidad tiene un rasgo fundamental: es una ruta que empieza o termina en una dimensión íntima o personal pero también empieza y termina en una dimensión pública, colectiva e institucional. Aunque no sea el único campo de investigación marcado por esta trayectoria, creo que lo experimenta de un modo singular. Debemos atender, en primer lugar, a los cortocircuitos que ocurren o los hiatos que existen entre la vivencia individual de la sexualidad y sus formaciones colectivas.[8] En el orden del saber cotidiano,

---

7 Propongo que una pequeña máquina epistémica constituye un modo de explorar ciertas dimensiones del trabajo etnográfico que no son abordables mediante los recursos perceptivos y conceptuales clásicos o habituales. Una máquina de este tipo se adentra en zonas oscuras o vel(d)adas de un orden social y sexual, en las prácticas corporales y los pliegues subjetivos. En el caso de mi práctica de investigación, el deseo y las fantasías. La máquina emerge del, y en, el trabajo de campo e implica la reutilización de algunos objetos, palabras, imágenes, entre otros, para producir un proceso de investigación específico. Por ejemplo, explorar las fantasías heterosexuales (o heterodeseantes) en torno a las vidas y los vínculos queer a través de un Niño Dios que participa de los rituales católicos vinculados al nacimiento de Jesús. Véase Parrini (2023).

8 Habría que puntualizar que la sexualidad como un ámbito específico de experiencia y como rasgo de un cierto tipo de individualidad tiene un origen histórico (Preciado 2002, Sabsay 2006). En el caso de Tenosique, un proceso histórico que empieza en los años sesenta del siglo pasado y perdura hasta el día de hoy, estableció una serie de discursos sobre la

no todo puede ser expuesto, ni siquiera preguntado. La sexualidad, dadas las formas en que se articula con otras relaciones sociales o es sobredeterminada por otros universos simbólicos o es un ámbito de velos y desvelos, de develamientos estratégicos y ocultamientos tácticos; pero también de desgarraduras y tensiones, de revelaciones obligadas o dolorosas.

Los rumores que rodeaban a Luis, las reacciones que había suscitado su diagnóstico y las dificultades que enfrentaba para atender su salud tenían un sesgo vinculado con su deseo y su identidad sexual. Como lo mencioné antes, en ese contexto un diagnóstico de VIH equivalía a homosexualidad, salvo que la persona fuera mujer o un infante. Los secretos y las secrecías se sumaban: no se trataba sólo de tener un virus, también de develar un deseo. Pero había algo paradójico, muchas veces quienes intentaban "esconder" el diagnóstico eran sujetos que enunciaban abiertamente sus identidades. El VIH no develaba nada que ellos mismos no hubiesen dicho, pero el virus producía una conexión o la renovaba, entre homosexualidad y muerte, entre placer y culpa, entre formas de vida no reproductivas y sus efectos corporales y morales. El virus era una reafirmación tajante de la heteronormatividad, una confirmación de las sospechas que atingen a la homosexualidad masculina y también, una evidencia para un orden heteronormado de las subjetividades y las vidas.

Pero era sorprendente, en estos casos, que las reacciones de ostracismo provinieran de los propios colectivos y sujetos gay de la localidad, muchas veces el desprestigio de una persona que viviera con VIH se acentuaba entre ellos. Varias personas homosexuales[9] que murieron por sida negaron hasta el último momento que tuvieran el virus, en una afirmación de sí que era difícil de comprender y que, en alguna medida, facilitó sus muertes. No se trataba de develar una condición de salud que desde hace años es crónica; sin embargo, es necesario comprender la operación profunda y radical de una autoexclusión que implicaba una ruptura o alejamiento de afectos y vínculos, la negación de un deterioro físico paulatino,

sexualidad y articuló instituciones que la producen e intervienen. Como lo analicé en otra parte, el Club Gay Amazonas fue un agente "modernizador" que incentivó la creación de un dispositivo local de la sexualidad (Parrini 2018). El vínculo entre sexualidad e intimidad o entre aquella y las formas de individualidad no es una precondición sino un efecto profundo del dispositivo de sexualidad, en sus diversas configuraciones sociohistóricas y culturales. Sin duda, la prevención del VIH, centrada en comportamientos individuales, contribuyó a profundizar la relación entre lo íntimo y lo sexual o entre individualidad y sexualidad.

9 No puedo dar cuenta en este texto de la diversidad de identidades, identificaciones, nominaciones y posiciones que están en juego en este campo. Propongo un análisis detallado en una monografía que dediqué al Club Gay Amazonas y el dispositivo de sexualidad que se forma en Tenosique durante las tres últimas décadas del siglo pasado (Parrini 2018).

pero irremediable y la imposibilidad de acceder a los cuidados que pudieron salvarlos.

En esta investigación, el encuentro conflictivo entre los contextos de exclusión y subordinación sexual y la responsabilidad individual condujo a una serie de paradojas que no sólo tensaron los análisis, sino que marcaron el trabajo de campo. Una etnografía estudia relaciones de poder y está, también, atravesada por ellas; se hace preguntas éticas y también investiga los órdenes morales que organizan a una colectividad o grupo social. En esa medida, la heteronormatividad no era sólo una frontera moral entre formas de sexualidad y deseo, entre trayectorias de vida y experiencias del cuerpo; también constituía un modo de diferenciar sujetos sanos y enfermos. En la etnografía encontré que toda la homosexualidad estaba del lado de la enfermedad y la anormalidad, en una mezcla singular pero consistente, entre abismos metafísicos, condenas religiosas y fallas genéticas (Parrini 2018). El virus del sida profundizaba esa división y establecía un nuevo tipo de enfermo: el enfermo entre los enfermos, un sujeto aún más estigmatizado y despreciable. Tanto, que también lo era para quienes compartían un deseo o una identidad.

Dudo en llamar a esto homonormatividad[10] (Duggan 2003). No se trataba de una regulación interna pero excluyente, dentro de las comunidades con sexualidades no heterosexuales. No, ante todo. La partición del mundo y los órdenes a los que da lugar producen la exclusión de ciertos cuerpos e inmunidades, porque su *falla* ya no se podía contener ni evitar. La muerte que habita cualquier homosexualidad (Bersani 1995), habita de forma intensificada e ineludible la homosexualidad con sida. Y quizás una forma inmediata de exclusión se generaba entre aquellos que debían defenderse de esa doble exclusión, porque de todos modos los amenazaba.

En la historia que reconstruí, el saber de Luis y el mío coincidían, pero no se podían enunciar. La confidencialidad que yo quise mantener revivía en cada momento la transgresión de la que participaba, sabiendo como sabía de una manera anómala e incorrecta. Mi silencio no transformaba esa situación, sólo la desplazaba del rumor al sobrentendido. Entonces, el trabajo etnográfico tenía, en alguna medida, la forma misma del habla social que impugna la discreción y la privacidad de ciertos datos abre una serie de informaciones y rumores sobre el otro, intensifica la exclusión e inaugura un modo singular de alteridad. El etnógrafo se encontraba en una situación en la que no podía hablar, pero tampoco callar.

---

10 En un contexto de políticas y subjetivaciones neoliberales, Duggan dice que la homonormatividad "no contesta las suposiciones e instituciones heteronormativas dominantes, sino que las sostiene y las mantiene", y promete una política y una cultura gay privatizadas, centradas en el consumo y la vida doméstica (Duggan 2003: 51 [la traducción es mía]).

Recuerdo que me encontré con Lucas en una calle de Tenosique en días cercanos a la Navidad. Sabía que su abuela había muerto unos meses atrás y que él la cuidó en esa etapa. Al verlo, me sorprendió su aspecto: estaba muy delgado y con el rostro hundido. Le pregunté si estaba bien y me dijo que sí, pero que la enfermedad y la muerte de su abuela le habían causado "mucho estrés". Nos despedimos. Le comenté a alguien sobre el encuentro y mencioné que Lucas se veía muy delgado, mi interlocutor contesto, rápidamente, "es que tiene sida". No lo volví a ver, dos meses después supe que había muerto en un hospital de Villahermosa. A Lucas lo traté muchas veces. Nunca había escuchado un rumor sobre su estado serológico. No fue un examen tomado en un parque el que esparció los rumores, en este caso fue la muerte y, un poco antes, su deterioro físico. Como si existieran otras evidencias, todas del orden del cuerpo, que sustentan un saber sobre el otro: un cuerpo auscultado por la medicina o asolado por la enfermedad.

Con Luis supe sin querer y con Lucas también. De uno el saber fue un rumor, del otro un encuentro fortuito en una calle. Pero en los dos casos nunca fue un saber producido por el propio sujeto, sino una suposición de otros que excluía su propio saber: es sabido antes que consultado, es objeto de rumores y no de preguntas; se supone, pero aun así se calla frente a él y se habla a sus espaldas. El saber lo rodea como cotilleo, pero lo abandona como posibilidad de resolver sus circunstancias aciagas. No conduce a la salud o la solidaridad, pero sí implica exclusión. La pregunta es, entonces, qué puede hacer la etnografía con estas cartografías del agravio y el chisme. Este texto es una respuesta: las registra y, si puede, las piensa. Pero no desmantela la organización del oprobio y la indiferencia, sino que *participa* en ella. Sabemos que no es una práctica neutral; lo que me parece menos claro es qué sigue a esa neutralidad cuestionada: ¿un total compromiso contra las injusticias y con la verdad?, ¿una acción divergente con respecto al orden social investigado, pero más ética según otros parámetros? Es necesario preguntarse cómo lidia una práctica que produce saberes de manera sistemática con los saberes que atraviesan cualquier relación social o experiencia investigable.

La etnografía *sabe* al saber, pero no interviene en las condiciones y los efectos de su producción. En ese sentido, guarda silencio y es testigo del saber del otro o sobre el otro. Luis *tiene* sida, Lucas *tenía* sida. Lo dice la gente. Sólo la muerte disuelve el saber en una inocuidad definitiva. Podríamos imaginar una etnografía que no sólo registrara la enfermedad sino también colaborara en la producción de espacios y relaciones que favorecieran las inmunidades de sujetos excluidos. Una etnografía profiláctica. Pero creo que siempre llegaría tarde, a socorrer donde ya se suscitó un daño. A Luis, como lo mencioné, lo ayudé a acceder a los servicios de salud de manera más expedita; pero esto, desde la perspectiva de las tramas de la injustica y la exclusión, sólo implicaba tomar un atajo para dejar todo intacto. De alguna forma, percibo que esa acción solidaria exhibe, por contraste, todas las

acciones que no se realizaron. Sin duda, hay personas a las que no pude ayudar. Lucas fue una de ellas. Pero eso no impidió que supiera.

Entonces, ¿de qué orden es el saber etnográfico, de la contemplación quieta de las formas del mundo o del involucramiento activo?, ¿puedo saber sin actuar?, ¿es factible pensar un saber depurado de las condiciones de existencia y los modos de exclusión que investigamos, exento de las relaciones de poder que conocemos y, también, reproducimos?, ¿un saber sobre el otro que se deslinde de su destino?

Lo minúsculo y lo colosal

La sexualidad ha sido un gigantesco dispositivo de saber, dice Foucault (1981), no nos podemos deslindar de ese rasgo fundamental. Pero las etnografías se encuentran con saberes de distinto orden: desde los que produce la ciencia hasta los que propone la magia. Me pregunto si estos saberes paradójicos que describo, que expropian a los sujetos de una verdad sobre sus cuerpos y los exponen a formas crecientes de violencia, son parte del dispositivo foucaultiano, traspuesto a los mundos rurales de ciudades fronterizas y a sociedades que nunca resolvieron ni el sentido ni el valor de la modernidad y la ciudadanía. Las pruebas rápidas de VIH, como la que se hizo Luis, son resultado de las biotecnologías de detección de enfermedades (Biehl 2005), los rumores, de formas sociales de producir conocimiento y de anclarlo a relaciones de poder. Esos saberes están a mitad de camino entre los modos científico-técnicos de sexualización y los histórico-rituales, siguiendo una diferenciación propuesta por Foucault (2009: 178). Los sujetos emergen y divergen en esas coordenadas, en las que la sexualidad contendría la verdad más íntima de cualquiera y el rumor la más exterior.

El gobierno federal creó los Centros Ambulatorios para la Prevención y Atención en Sida e Infecciones de Transmisión Sexual (CAPASITS) en distintas localidades del país. Estos centros respondieron a una estrategia de atención focalizada que evitara los conflictos que suscitaba el VIH en el sistema sanitario nacional. En el año 2010, se inauguró uno en Tenosique que atiende a tres municipios fronterizos.[11] Antes de la existencia de este lugar las personas que vivían con VIH debían ir a Villahermosa, la capital del estado, para realizarse exámenes, recibir los tratamientos y ser atendidos por médicos especialistas. En Tenosique, la atención es ambulatoria y no hay médicos infectólogos; los tratamientos antirretrovirales se entregan en este recinto y se toman los exámenes necesarios para mantener un control de la enfermedad. El CAPASITS de Tenosique está detrás del Hospital Municipal, que es el principal centro médico del municipio. Está

11 Los municipios son Balancán, Emiliano Zapata y Tenosique. Según datos de la Secretaría de Salud, el Centro atiende a 173 pacientes, de las cuales 52 son mujeres (30% del total).

dentro, pero aparte. Y su emplazamiento fue una respuesta a los conflictos con la confidencialidad de los diagnósticos pero también a las reticencias que tenían las personas que vivían con VIH a atenderse en la localidad.

Nuevamente, encontramos una doble inscripción de estas personas. Por una parte, la lejanía de la capital, que se encuentra a tres horas de viaje y el costo de los pasajes dificultaban su acceso a los servicios de salud y las ponía en riesgo. Por otra, la instalación de un espacio singular, sólo dedicado a VIH e ITS, señalaba a quienes se atendieran ahí. Es una tensión entre la falta de acceso a servicios médicos especializados y el estigma que atraviesa la experiencia de vivir con VIH en una localidad pequeña.

Al menos en su funcionamiento local, el CAPASITS es una intervención del Estado en las sexualidades problemáticas. Este centro no sólo atiende a las personas que viven con VIH, también a las trabajadoras sexuales que se realizan los exámenes médicos necesarios para conseguir o renovar la tarjeta sanitaria que el Ayuntamiento les exige para trabajar en lugares públicos. En ese lugar se provee de preservativos a la población en general. Podemos leer esta institución como una culminación del dispositivo de sexualidad, en el que los cuerpos marcados por diversas "patologías" son auscultados, seguidos y controlados. La convivencia de trabajadoras sexuales y personas con VIH, muchas de ellas hombres homosexuales o personas trans, devela una cartografía de las sexualidades, las identidades, los cuerpos y las enfermedades que reúne y aparta, que supone continuidades e hiatos, que identifica comportamientos y subjetividades de modos diferenciales.

La contigüidad entre estos sujetos sociales también aparece en el discurso de algunos políticos que localizan a las personas gay o trans junto con las mujeres dedicadas al trabajo sexual. En cierta ocasión, un alcalde propuso crear una zona de tolerancia dentro de la ciudad donde se concentraran las cantinas y el trabajo sexual. Él pensaba que, en ese lugar cercado y controlable, las personas no heterosexuales y las trabajadoras sexuales podrían moverse sin problemas bajo la vigilancia del municipio y así se evitarían los conflictos que denunciaban, según sus palabras, "las madres de familia" con respecto a sus maridos, que gastaban el dinero de sus sueldos en "prostitutas y alcohol". Si bien esa zona nunca se construyó y el trabajo sexual se ejerce en distintos espacios, desde casas de citas hasta cantinas y bares, el CAPASITS se transformó, de facto, en esa *zona de tolerancia* donde las sexualidades problemáticas son convocadas. Ese centro se constituyó en una *zona de tolerancia* sanitaria donde los cuerpos son sometidos a exámenes y seguimientos y en la que se emiten diagnósticos sobre su integridad física.

Algunos integrantes del Club repartían preservativos e información sobre prevención de VIH e infecciones de transmisión sexual en las escuelas, lugares de trabajo, cantinas y bares, casas de cita, entre otros lugares y ayudaban a

algunas personas que vivían con VIH. A veces pedían dinero en los comercios para financiar un fármaco, un examen o la comida de un paciente. Mucha gente tenía más confianza en ellos que en los funcionarios que se dedicaban a esas tareas. Ellos circulaban y sus cuerpos podían estar presentes en espacios disímiles en un mismo día; se los veía por igual en los sitios de esparcimiento y en las instituciones de salud.

En el trabajo de campo participé en muchos de esos recorridos, especialmente junto al presidente del Club, que es el activista contra el sida más conocido de la ciudad. Él era un mediador, un gestor de recursos, un consejero ambulante y un testigo atento de lo que sucedía. Conocía a todas las personas que se atienden en el CAPASITS, a las trabajadoras sexuales, a los gays y personas trans. Realizaba un activismo local y estatal, por lo que se reunía tanto con autoridades municipales y funcionarios del gobierno del estado como con integrantes de la sociedad civil.

Se puede pensar en el presidente del Club como un gestor privilegiado de saberes, pero también como un umbral que abría las puertas a muchos lugares. Como dije, en un día podíamos ir desde las oficinas del presidente municipal hasta las cantinas y casas de citas de las colonias de la ciudad. Con él yo entraba en espacios a los que no habría podido acceder por mis medios y conocía la vida de mucha gente. Cuando lo consideraba necesario, me pedía ayuda en determinada actividad o me invitaba a cierta reunión. En alguna medida, participé de su activismo, pero sin comprometerme con él, es decir, mantuve una distancia crítica con respecto a sus actividades. Creí que era una posición adecuada que me permitía resguardar el trabajo etnográfico pero también inscribirlo en los procesos y las relaciones sociales que estudiaba. Nunca me transformé en un activista.

Cuando México recibió financiamiento del Fondo Mundial de Lucha Contra el Sida, la Tuberculosis y la Malaria, entre los años 2011 y 2013, millones de preservativos fueron repartidos por todo el país y muchos de ellos a través de organizaciones civiles de distinto tipo (FUNSALUD 2014: 2). En Tenosique, el Club Gay Amazonas se encargó de distribuirlos, junto con las instituciones sanitarias locales. En casa del presidente del Club, había cajas que no siempre lograba distribuir, aunque la gente, fundamentalmente hombres, llegaba a distintas horas del día a solicitar preservativos. En esos momentos, las políticas globales de combate a la epidemia marcaban la experiencia cotidiana de una casa en una pequeña ciudad fronteriza. Las profilaxis médicas, las industrias farmacéuticas, los organismos internacionales, las políticas públicas y las organizaciones de activistas y de prevención arribaban, de algún modo, a esas puertas para ofrecer medios de protección a una población que no estaba enterada de los juegos globales ni de las políticas internacionales. En este caso, el saber estaba tachado y no era necesario comprender unas tramas complejas para acceder al preservativo; en última instancia, los conocimientos eran prácticos y Alan los enseñaba rápidamente.

Entre los integrantes del Club circulaban historias, bromas y rumores sobre quiénes se cuidaban del VIH y quiénes no. Era una comidilla, a mitad de camino entre el humor y el escarnio, que hablaba de las prácticas sexuales, los gustos y los desaguisados eróticos. Unos sabían de otros por las historias que se contaban o que narraban amantes en común o testigos ocasionales de algún encuentro sexual. El uso del preservativo podía motivar alguno de esos relatos y en ellos se hablaba de deseos, sustancias y órganos del cuerpo, afectos y emociones.

La prevención del VIH, su énfasis profiláctico, sus objetos e imágenes, las narraciones que propone y los órganos que muestra constituyen un discurso, fundamentalmente fálico. Tal vez son dos objetos los que determinan su forma de concebir y producir la sexualidad: el preservativo y el dildo. Uno para ser usado, el otro para ejemplificar sus usos posibles. En las actividades de prevención que se realizan en Tenosique, desde talleres en las escuelas hasta entrega de información en las cantinas, el órgano de la prevención era el pene, que en sus penetraciones infectaba o era la vía de contagio, como si fuera un umbral de sustancias diversas y de virus o bacterias. La práctica sexual central siempre era la penetración, que reunía todos los placeres y todos los peligros. El pene que penetra, la *verga*, en el lenguaje popular, sinécdoque de todo el cuerpo y del erotismo, que se intentaba cubrir con los mantos plásticos de la profilaxis, un umbral clausurado para que no entrara la muerte, que siempre venía del otro: de las vaginas o los anos, de los conductos y las bocas.

Si la sexualidad de la prevención es fálica, eso implica que es sólo masculina. En algún sentido, todo el deseo lo es. Y en estos guiones preventivos, las mujeres aparecían como receptáculos, no como sujetos deseantes. Y los homosexuales se localizaban en una posición ambigua: ser receptores de las penetraciones fálicas pero también poder practicarlas. El circuito anatómico-erótico pene-ano-boca debía ser recorrido con protección sistemática, porque en todos los orificios, en los canales y en las sustancias, habitaba el virus y sus peligros; fuera científicamente exacto o no lo fuera. El saber que se articulaba no era sólo del orden de la evidencia, era también del orden del deseo y el poder, pero el falo es también un punto de vista, una "prisión perceptual", para usar un concepto de Gómez (1999) que delinea *un* cuerpo y *una* sexualidad, que traza cartografías específicas para los flujos afectivos y corporales, que jerarquiza el cuerpo y las prácticas. Una sexualidad heteronormada es siempre masculina, aunque no lo sea completamente.

No obstante la prevención se realizara entre sujetos homosexuales, creo que siempre fue (y quizás es) heteronormativa. No por las prácticas que visibilizaba, sino por la sexualidad y el orden corporal que proponía. Dice Beatriz Preciado que "la lógica de la heterosexualidad es la del dildo", porque "remite a la posibilidad trascendental de dar a un órgano arbitrario el poder de instaurar

la diferencia sexual y de género" (Preciado 2002: 65). Si el dildo muestra la artificialidad de cualquier sexualidad, como sostiene Preciado, "la deconstrucción de la heterosexualidad como naturaleza" (2002: 65) en la prevención también restaura el falo como *el* órgano del placer. El dildo como objeto ejemplificador, como una visión anticipada y desplazada, permite mostrar al pene como órgano cubierto y protegido. Las otras partes del cuerpo, los otros erotismos, serían los bordes de ese falo envuelto. La sexualidad es una línea de penetración corporal pero también tecnocientífica en la que el erotismo sería un territorio agujereado y peligroso. En el dildo, y en las acciones de prevención del VIH, confluyen dos regímenes de saber y dos formas de mirada. El virus imperceptible para la visión humana, en el que se debe creer cuando alguien dice que está presente en ciertos fluidos. Pero, también, el gigantesco aparato global de prevención y tratamiento del VIH, que suma organismos internacionales, investigación científica de punta, presupuestos millonarios y activismos globales, entre otros componentes.

En el acto de cubrir un dildo con un preservativo, lo minúsculo del virus converge con lo colosal de las instituciones y los discursos. Y en ese acto fundante de la artificialidad de cualquier sexualidad –el dildo como *prótesis* del falo, siguiendo a (Preciado 2002)– pero también de la heteronormatividad como el punto de vista –la *prisión perceptual* de Gómez (1999)– que organiza las perspectivas y las aproximaciones a los cuerpos y los deseos, el saber se transforma en práctica y ratifica el dominio de la representación sobre la acción, de las técnicas sobre los deseos y de los aparatos sobre los cuerpos. La sexualidad instruida mediante un dildo y protegida con un preservativo, localiza su racionalidad (sanitaria) en el saber, en la técnica y en los comportamientos. Cuando el dildo es envuelto por el preservativo, dos prótesis se cubren mutuamente de la amenaza *minúscula* del virus y validan el domino *colosal* de la heterosexualidad fálica y masculina.

Si regresamos a Luis y Lucas, vemos que lo minúsculo y lo colosal no tienen mediación en sus experiencias de enfermedad o muerte. Estamos en un plano de efectos antes que de causas y de destinos que son conmovidos por organismos (presencias virales) y rumores, por discursos e instituciones. El VIH abre interrogantes sobre la relación entre esos dos órdenes, que atraviesan los cuerpos y las vidas, porque sería un modo singular de concurrencia y entrecruzamiento de ambos. Un cruce quizás inédito, pero que marcará definitivamente cualquier sexualidad en lo venidero.

No se trata de pensar lo minúsculo como un nivel microsocial de análisis y lo colosal como otro macrosocial. El virus, identificado por los aparatos científicos y tratado por la medicina, también implica un nivel macro cuando, por ejemplo, alguien toma un sofisticado antirretroviral producto de la investigación biomédica de punta y el activismo global que logró que se universalizara su acceso en algunos países, México entre ellos. Por otro lado, cuando alguien toca la puerta de

la casa de Alan para pedirle un preservativo, inaugura una relación microsocial de intercambios, conversaciones y bromas que está sustentada en políticas globales de prevención.

Lo colosal es "un desbordamiento del concepto que no puede ser representado", escribe José Luis Barrios en un libro sobre estética y tecnología (Barrios 2010: 287).[12] Pero, por otra parte, podríamos decir que lo minúsculo también carece de representación. El virus del VIH es una idea, no un objeto ni una cosa. Y, como dijimos, el acto de poner un preservativo en un dildo, como imagen fundante de la racionalidad preventiva en este campo, implica proponer una representación para esas dos ideas y, como también sostuvimos, esa representación es fundamentalmente heteronormativa.

Alguna vez, integrantes del Club me pidieron que llevara desde la Ciudad de México lubricantes, porque no los repartían junto con los preservativos. Esa petición develaba las exigencias *técnicas* singulares de las relaciones sexuales anales –también las trabajadoras sexuales solicitaban lubricantes junto con los preservativos–. Pero en la escena del dildo, el preservativo no estaba cubierto de sustancia alguna. La imagen parece corresponder a una relación vaginal pero, sobre todo, a la experiencia corporal masculina en ese tipo de prácticas. El lubricante se esparce en el cuerpo del otro o de la otra y no responde sólo a la mecánica de la penetración, sino del deslizamiento. En el dildo, un preservativo sin lubricante cubre un falo que *penetra*, pero no contempla los cuerpos *penetrados*. Pero quizás un imaginario intensamente fálico representa estos movimientos como penetraciones y no deslizamientos. Su mecánica no responderá por sus sentidos. La petición de lubricantes mostraba un saber de esos sujetos sobre sus propios cuerpos que estaba, en algún sentido, vedado en las escenas preventivas, aunque sí aparecía en los relatos jocosos de experiencias eróticas.

Durante el carnaval que se celebra en la ciudad todos los años, antes del inicio de la cuaresma de Semana Santa, los jóvenes que participan de las comparsas del Toro Petate, que reúnen fundamentalmente a varones heterosexuales travestidos con atuendos y objetos femeninos, algunas veces llevan dildos con ellos para divertirse y entretener a los espectadores, que se agolpan en las calles mientras pasan las comparsas y los usan para exhibir prácticas y gestos eróticos de manera paródica, lamiéndolos frente a otras personas o restregándolos en sus cuerpos. ¿Cómo leer estas prácticas y estos usos? El dildo, en este caso, ya no responde a una escena preventiva ni a sus saberes; puede ir acompañado de preservativos inflados como globos, es decir, también como objetos de fiesta y de goce colectivo. El dildo se

12 Kant define lo colosal como "la mera presentación de un concepto, que es demasiado grande para cualquier representación (que linda con lo relativamente portentoso)" (Kant en Barrios 2010: 288).

transforma, en esas correrías carnavalescas, en las que nadie se puede enojar por las transgresiones que ocurran, en un falo que parodia el homoerotismo pero también lo ostenta. Los preservativos flotan o rebotan en el suelo, arrastrados por el viento y los cuerpos, llenos del aire que no deben contener cuando son extendidos en el pene. El dildo pasa de mano en mano, entre risas y tocamientos sin enseñar nada, pero exponiendo todo, especialmente aquello que no se debe mostrar en el espacio público. En esa escena festiva, el dildo y el preservativo se distancian y adquieren otras funciones. ¿Es la heteronormatividad la que flota inflada en medio del carnaval?, ¿el falo es lo que se comparte en las calles?

Formaciones libidinales y formaciones discursivas

¿Qué implicaciones tendría esto en el trabajo etnográfico? En las descripciones que he propuesto, la etnografía se localiza en nodos sociales y experienciales donde lo colosal se entrecruza con lo minúsculo. Una labor documental permitirá conocer, al menos en parte, la forma de eso colosal, por ejemplo, las políticas globales de prevención del VIH y las políticas públicas nacionales, los activismos de distintos niveles, la circulación de información y tecnologías, entre otros aspectos. La observación participante ayudará a conocer los modos en que aparece lo minúsculo, los ejercicios de representación que realiza un sujeto o un colectivo para "darse una idea" de lo que no puede percibir y que, en alguna medida, no existe como materialidad o imagen sino como efecto –el virus aparece mediante síntomas de enfermedad–. Alguna vez traté de explicarle a una mujer que vivía con VIH la importancia para su salud de tomar regularmente los tratamientos antirretrovirales; ella administraba una casa de citas en una colonia de la ciudad y, según me comentó Alan, era analfabeta. Yo usé la imagen de un castillo que era atacado y que necesitaba renovar, constantemente, sus defensas. No percibí que esa propuesta le hiciera sentido. La relación entre un horario estricto para el consumo de los medicamentos y el avance de un virus era casi irrepresentable. Habría que pensar una poética virológica que ayudara a asentar cognitivamente esa relación en determinados contextos. Pero la etnografía debe conocer y mostrar las poéticas de los mundos y sujetos que investiga o con los que trabaja, no necesariamente las crea. Varios meses después de esta conversación, esa mujer murió: los castillos que imaginé fueron derribados por la muerte.

¿No es desbordada la sexualidad constantemente?, ¿no es la escena del dildo cubierto una imagen de lo contenido, que se opone de alguna forma, a lo desbordado? Podríamos decir que la etnografía encuentra sexualidades minúsculas y colosales, siempre desbordadas con respecto a los límites discursivos, institucionales, morales y experienciales que, en este caso, se establecen y reproducen en las prácticas de prevención del VIH.

Por una parte, la confidencialidad sería una forma de evitar que la información se desbordara y que un diagnóstico constituyera un saber técnico y privado antes que otro público y colectivo. La confidencialidad sería una especie de *preservativo* para la verdad médica de unos exámenes, que se extiende sobre la información producida para mantenerla resguardada; como un *estuche* epistémico-jurídico en el que unos *virus* estarían protegidos o que salvaguardaría de otros virus, como el rumor. En el caso de Luis, su diagnóstico fue *desbordado* por el habla colectiva que lo esparció por todas partes, no fue alguien, fueron todos. El rumor es el desbordamiento de lo minúsculo del virus y tal vez esto produce un efecto paradójico: la existencia del virus para Luis no viene de su diagnóstico sino de las habladurías. Con independencia del marco normativo, creo que esto muestra dos modos de producir un saber: uno médico y técnico, que determina la presencia de un virus mediante exámenes que sólo un experto puede leer, en último término; otro cotidiano, en que el saber se genera mediante rumores y cotilleos, en los que cualquiera puede participar. Luis, como sujeto histórico, está más cerca de esta última forma que de la primera y aunque se ve afectado por la falta de confidencialidad, también dispone de una manera de entender lo que le ocurre. Comprende mucho mejor el rumor que los exámenes.

Por otro, el dildo que se utiliza para jugar y producir risas durante el carnaval ya no tiene una función explicativa. Se transforma en un objeto de goce colectivo y no de enseñanza técnica. Si lo minúsculo no tiene representación, tampoco lo colosal. La sexualidad entera, sea leída como dispositivo o institución, es desbordada mediante sus propios objetos técnicos o sus prótesis. Quizá con mayor claridad que el dildo, el carnaval muestra la artificialidad de cualquier sexualidad, los contornos frágiles de la heteronormatividad, la fragmentación del placer y el potencial erótico de los objetos. El carnaval revela las intensidades libidinales que recorren el mundo y a los seres vivos. No las normativas que cierran las posibilidades eróticas y restringen las experiencias; no los aparatos técnico-sanitarios, que modelan los comportamientos bajo una racionalidad médica.

João Biehl y Peter Locke (2010) sostienen que en el pensamiento de Deleuze hay pistas para salir de los atolladeros a los que habría conducido el uso de Foucault en la antropología y el concepto de devenir sería una de ellas. Recientemente, publicaron una antología de textos en la que distintos/as antropólogos/as abordan ese concepto: una antropología del devenir. En el prefacio del libro, dicen que "las creaciones etnográficas versan sobre la plasticidad y el inacabamiento (*unfinishedness*) de los sujetos humanos y sus mundos de vida (*lifeworlds*)" (Biehl y Locke 2017: x, la traducción es mía). El devenir, dirán también, "perturba y excede nuestras formas de conocer y actuar" y atiende a lo "hasta ahora impensado (*as-yet-unthought*), que interroga la historia y mantiene los modos de existencia (*modes of existence*) abiertos a la improvisación" (Biehl y Locke 2017: x).

En un sentido parecido, también marcado por el pensamiento deleuziano, Manuel de Landa sostiene que vivimos "en un mundo poblado por estructuras", que serían "mezclas complejas de construcciones geológicas, biológicas, sociales, y lingüísticas" (De Landa 2011: 13). Esas mezclas constituyen "amalgamas", de las que no podemos disponer de manera arbitraria, pero que permiten "interactuar de múltiples maneras con otras construcciones históricas que nos rodean" y producir "combinaciones novedosas" (De Landa 2011: 13). Para estos autores, de maneras diversas, son relevantes las amalgamas y los devenires, así como los mundos, las formas de vida y los sujetos plurales. Insisten, también, en la importancia de otras formas de conocer, que no enfaticen un cierre conceptual sino la apertura, las interacciones múltiples, la improvisación y las combinaciones novedosas.

Un problema, en este campo, es la clausura que la noción de sexualidad implica y que impide conocer o atisbar otros erotismos y devenires sexuales, modos plurales de desear, formaciones corporales subrepticias o emergentes, formas de vida (sexual) no delineadas. Podríamos decir que, siguiendo esa estrategia teórica y analítica, sólo veremos dildos cubiertos con preservativos o confidencialidades expuestas. La antropología y la etnografía, para dejar de ser heteronormadas, deben desplazarse teóricamente. No se trata de producir antropologías desde identidades subordinadas., no, ante todo. Más bien, es la *episteme* sexual de la disciplina la que deberíamos transformar.

François Lyotard, en un libro dedicado a la economía libidinal, sostiene que existen diferencias notables entre "una formación libidinal y una formación discursiva" y, añade, que un dispositivo libidinal "considerado precisamente como estabilización e incluso estasis o grupo de estasis energéticas, examinado formalmente es una estructura" (Lyotard 1990: 33). Sin embargo, dicha estructura, leída en términos de economía, muestra que "su fijeza o su consistencia –las cuales permiten mantener en el espacio-tiempo denominaciones idénticas a sí mismas entre un esto y los no-esto–, trabajan los movimientos pulsionales como si fueran represas, esclusas o canalizaciones" (Lyotard 1990: 33).

Una formación libidinal, que es necesario especificar en términos etnográficos, permitiría pensar más allá de las formaciones discursivas, que se han privilegiado en el campo de la sexualidad –entiéndase significados, identidades, discursos o narraciones–. Sin duda, trazar empíricamente ese tipo de formación es arduo y, en este texto, me limito a avizorar su potencial etnográfico y remarcar que no se trata sólo de añadir conceptos o de cambiar de autor/a. En algún sentido, para transformar el marco heteronormativo de la antropología y el trabajo etnográfico, es necesario modificar las perspectivas junto con los conceptos. En esa medida, mientras ambas sigan atrapadas en la escena del dildo cubierto por un preservativo, su pensamiento será heteronormado y no importa la identidad o los deseos de sus practicantes. Tal vez la promesa de otras miradas, de una búsqueda de *amalgamas*

en el ámbito de la sexualidad, de devenires colectivos y subjetivos, de modos de existencia abiertos y novedosos, habría que indagarla en los lubricantes ausentes, aquellos que no acompañan a los preservativos en las escenas preventivas, pero que reclaman los cuerpos y los deseos, también las sensaciones y las materialidades. Los lubricantes como superficies de deslizamiento, que impugnan la dirección vertical del dildo-falo y la cubierta técnica del preservativo, para atisbar orificios, aperturas, humedades y elasticidades.

¿Podemos imaginar una etnografía no fálica de los dildos y los preservativos, de lubricantes y zonas de tolerancia, de confidencialidades interrumpidas, de virus inimaginables, de vidas frágiles pero deseantes? Una formación libidinal "trabaja los movimientos pulsionales como si fueran esclusas o canalizaciones", dice Lyotard: ¿qué canalizan el rumor o el carnaval?, ¿qué contienen, como esclusas, la confidencialidad o la prevención? Creo que una formación libidinal permitirá hallar los nodos donde lo minúsculo se entrecruza con lo colosal y donde ideas irrepresentables o apenas imaginables recorren los mundos y los sujetos. Las intensidades, que preocupan a Lyotard, no son del orden del cuerpo ni del lenguaje; pasan a través de ellos, conmoviéndolos. Las intensidades producen una "piel libidinal", que está hecha "de un *patchwork* de órganos, de elementos de cuerpos orgánicos y sociales; la piel libidinal en primer lugar como reguero de intensidades (...) una memoria de intensidades, una capitalización, una localización de sus pasos" (Lyotard 1990: 25).

¿Se puede pensar o imaginar una etnografía de intensidades que no se deshaga de ellas mediante su objetivación, pero tampoco las olvide en la impotencia de la escritura?, ¿cómo habría que practicar una etnografía de ese tipo, qué corporalidades implicaría, qué usos del lenguaje? Una antropología de devenir, como la denominan Biehl y Locke (2017), no sólo se desplaza en el mundo que estudia, sino que sabe que cualquier existencia está marcada por constricciones simbólicas, materiales, corporales e institucionales. Devenir no es ir más allá, parecen decir esos antropólogos, sino estar radicalmente aquí. Devenir sería moverse dentro de la constricción. Una etnografía de los devenires sexuales estaría atenta, justamente, al juego permanente y nunca resuelto entre el deseo y el poder, entre las formas de subjetivación y las trayectorias de ciertos sujetos, entre la manifestación histórica de los dispositivos y los procesos de politización que transforman sus funcionamientos y desplazan sus límites.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. 2018. *Autorretrato en el estudio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Aggarwal, Ravina. 2000. Traversing Lines of Control: Feminist Anthropology Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. (571):14-29.

Barrios, José Luis. 2010. *El cuerpo disuelto. Lo colosal y lo monstruoso*. México: IBERO.

Behar, Ruth y Gordon, Deborah A. (eds.). 1996. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

Bersani, Leo. 1995. "¿Es el recto una tumba?" En: Ricardo Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades: estudios desde el corazón de una pandemia*. pp. 79-115. Madrid: Siglo XXI.

Biehl, João. 2005. "Technologies of Invisibility: Politics of Life and Social Inequality." En: Jonathan Inda (ed.), *Anthropologies of modernity: Foucault, governmentality, and life politics*. pp. 248-271. Malden: Blackwell.

Biehl, João y Locke, Peter. 2010. Deleuze and the Anthropology of Becoming. *Current Anthropology*. 51(3): 317-351.

_____. (eds.), 2017. *Unfinished: the anthropology of becoming*. Durham: Duke University Press.

Boellstorff, Tom. 2007. Queer Studies in the House of Anthropology. *The Annual Review of Anthropology*. (36): 17-35.

Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*. Buenos Aires: Paidós.

_____. 2001. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. México: PUEG-UNAM.

Castañeda, Martha Patricia. 2015. "Etnografía feminista." En: Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. pp. 217-238. México: CEIICH-UNAM.

De Landa, Manuel. 2011. *Mil años de historia no lineal*. Barcelona: Gedisa.

Duggan, Lisa. 2003. *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer theory and the death drive*. Durham: Duke University Press.

Fassin, Didier. 2016. *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

Foucault, Michel. 2009. Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.

_____. 1981. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Fundación Mexicana Para la Salud. 2014. *Cierre del Proyecto México VIH/sida*. Ciudad de México: FUNSALUD.

Geertz, Clifford. 2005. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gómez Peña, Guillermo. 1999. Dioramas vivientes y agonizantes. El performance como una estrategia de 'antropología inversa'. *Hemispheric Institute Biblioteca de Video Digital*. Instituto Hemisférico de Performance y Política.

Lyotard, Jean-François. 1990. *Economía libidinal*. Buenos Aires: FCE.

Parrini, Rodrigo. 2023. Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas). *Revista Stultifera*. 6(2): 19-45.

_____. 2022. “Etnografía y heteronormatividad”. En: Rodrigo Parrini y Karine Tinat (coords.), *El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina*. pp. 283-314. México: El Colegio de México.

_____. 2018. *Deseografías. Una antropología del deseo*. México: UAM Xochimilco e Iztapalapa-CIEG-UNAM.

Preciado, Beatriz. 2003. Multitudes queer. Notes pour une politiques des ‘anormaux’. *Multitudes*. 12(2): 17-25.

_____. 2002. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.

Sabsay, Leticia. 2016. *The Political Imaginary of Sexual Freedom. Subjectivity and power y the new sexual democratic turn*. Londres: Palgrave Macmillan.

Secretaria de Desarrollo Social. 2013. *Cédula de información municipal, Tenosique*. México: Unidad de Microrregiones-Dirección Adjunta de Planeación Microrregional (SEDESOL).

Secretaría de Salud. 2010. *Norma Oficial Mexicana NOM-010-SSA2-2010. Para la prevención y el control de la infección por Virus de la Inmunodeficiencia Humana*. México: Centro Nacional para la Prevención y el Control del VIH y Sida. http://www.censida.salud.gob.mx/descargas/drhumanos/NOM-010-SSA2-2010.pdf

Stacey, Judith. 1988. Can there be a feminist ethnography? *Women’s Studies International Forum*. 11(1): 21-27.

Warner, Michael. 1993. “Introduction”. En: Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory.* pp. vi-xxxi. Minessota: University of Minnesota Press.

Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Recuperando nuestra memoria: los adultos mayores homosexuales de Aguascalientes

Juan de la Cruz Bobadilla Domínguez[1]

Introducción

El presente texto busca aportar elementos para situar la vejez homosexual mexicana en la actualidad, disertando sobre aspectos como su diagnóstico desde miradas académicas y la condición que enfrentan en materia de exclusión. Se exponen ejemplos de datos obtenidos en campo alrededor del clóset y la homosocialidad, producto de observaciones etnográficas y testimonios a historias de vida. Lo anterior, como forma de pormenorizar los resultados obtenidos en una investigación sobre procesos de subjetivación en varones adultos mayores homosexuales en Aguascalientes que está concluyendo. Con ello, se pretende contribuir al rescate de la memoria histórica dentro del impostergable proyecto de recuperación sexo diversa de México.

Antecedentes

En razón del vertiginoso ascenso de poblaciones adultas mayores en Europa y en años recientes en Latinoamérica, a diferencia de la primera, tanto en la academia como en el activismo, se ha priorizado el desarrollo de "respuestas prácticas y no al desarrollo teórico", afirma Gabriela Ramos (2013: 104). De ahí la importancia de ejercer un acercamiento a los estudios especializados en poblaciones adultas mayores, a fin de dar cuenta del estado que guardan sus investigaciones, propuestas y hallazgos, así como los retos que demandan ser atendidos. A la reducción de la natalidad corresponde el incremento en la esperanza de vida, según lo confirma la curva que delimita el denominado "envejecimiento poblacional", con la peculiaridad de que, a diferencia de Europa, en Latinoamérica se evidencia un contexto de desigualdad social más pronunciado y desagregado.

---

1 Universidad Autónoma de Aguascalientes.

En la década de los ochenta del siglo pasado, existía inconformidad manifiesta en el campo de la investigación social ante la falta de interés antropológico por el tema de la vejez. El rol de los miembros de ese sector de edad, por aquel entonces, era ser considerados informantes privilegiados más no protagónicos, no el centro de los estudios; esto a la par del abordaje de cierta reflexividad sobre la edad.

Según apunta Ramos (2013), la producción académica alrededor de la variable de la edad comprendió diversos períodos, siendo el primero inscrito aún dentro de la etnografía clásica y cuyo interés se dirigía a verificar, en los ritos de paso que estudiaban, el rol estructurador de las edades en distintas sociedades. Una segunda etapa abordaba directamente grupos de edad específicos en distintos contextos, abarcando la amplitud de rangos; y por último, un tercero avocado principalmente a estudiar la edad como construcción cultural. Este último en particular, sobresale por la aportación de otorgar un estado multidimensional a la edad, al dividirla en cronológica, desde lo fisiológico y mental y cultural-social, que variará significativamente según cada uno de los contextos, a partir de las pautas y las categorías inscritas en cada periodo de la vida de los sujetos. Así, hay una edad auto percibida, basada en la subjetividad, que no siempre responde a la cronológica pero también surge la consideración de una edad fisiológica considerada bajo un carácter simbólico (Ramos 2013: 104-105).

Existen, por tanto, desde los años cuarenta del siglo pasado, una serie de teorías sociales que pretendieron explicar el fenómeno de la edad avanzada circunscrita al individuo, sin embargo, sus planteamientos se dirigieron a delinear un estado estructurante donde el sujeto carecía de agencia y voz. Sus argumentaciones partían de suministrar un rol homologado sin tomar en cuenta diferencias sociales y culturales; o bien, se transformaba en función del estado de vida dejado atrás (Ramos 2013: 104-105).

Vejez homosexual: problemática particular en México

El declinar de la vida antecede al irremediable ocaso, llega a todo ser humano, es el ciclo de vida inaplazable y la prueba de un estado contingente. La edad es el pasaporte que se va reconfigurando conforme se avanza en este proceso y la adscripción al grupo de adultos mayores o población de la tercera edad, llega en cuanto se cumple la edad establecida socialmente. Se es adulto mayor por condición sociodemográfica, por cohorte generacional y variable etaria pero también por formalización, reconocimiento oficial y normativo; finalmente, también por trámite burocrático. Se ha llegado al momento en que no solo se supone el retiro, sino con él, una nueva condición que permitirá recibir ciertos

beneficios públicos que, idealmente, harán más llevadera o menos hostil la etapa de vida del sujeto, la última.

Pero ¿qué sucede cuando ese sujeto varón agrega un estatus existencial particular?; esto es, cuando su condición de varón no responde a las expectativas sociales sobre él, sino que, por el contrario, irrumpe y transgrede ese estadio al no ser un adulto mayor padre de familia que pudo haber sido abuelo, pudiendo estar aun con una esposa o ser viudo o divorciado. En suma, un adulto mayor heterosexual cuya trayectoria de vida sumó ciertos privilegios y que al momento de llegar a la tercera edad le son de facto concedidos conforme las expectativas que el orden genérico demanda en él como sujeto varón. La marginación de la tercera edad es una de las variantes de los procesos de exclusión social que se articulan con mayor beligerancia y legitimidad en el imaginario posmoderno. La inutilidad, "caducidad" y disminución de productividad son los fundamentos arquetípicos que detentan la discriminación sistemática que padecen estas poblaciones, siendo particularmente sensibles en países emergentes como el nuestro, tomando en cuenta, además, las condiciones que la interseccionalidad establece.

> Entre 2019 y 2030, se prevé que el número de personas de 60 años o más aumentará en un 38%, de mil millones a 1,4 mil millones, superando en número a la juventud a nivel mundial, y este crecimiento será especialmente mayor y más rápido en las regiones en vías de desarrollo, y requiere que se preste mayor atención a los desafíos específicos que afectan a las personas mayores, incluso en el campo de los derechos humanos (ONU 2021).

Y si a esta marginación *per se,* se le anexa la atribuida por una condición no heterosexual, es decir, por pertenecer o reconocerse parte de la diversidad sexual, la discriminación será duplicada. Ser viejo en la actualidad es una condición negativamente percibida, es desafortunada, desagradable e indeseable a las mayorías, principalmente a los jóvenes. Pero si se es un varón adulto mayor asumido o considerado homosexual o gay, el estatus puede llegar a ser más estigmatizante en algunos contextos, lo que verá incrementadas las posibilidades de ser mayormente excluido, rechazado e incluso vejado y hasta agredido.

Así, surge la invisibilidad en determinados contextos como opción y estrategia de sobrevivencia para varones adultos mayores de la diversidad sexual. Su paradoja radica en que siendo el adulto mayor objeto de invisibilidad social e institucional, el adulto de la diversidad sexual incrementa esa invisibilidad si asume abiertamente su orientación sexual, por lo que en ocasiones se ve obligado a negarse, sin por ello evadir la invisibilidad inherente a su edad; solo evita que se multiplique por un motivo mayor: el que además de ser "viejo", es "viejo y gay", condición que, reitero, tiene matices según los distintos contextos y sujetos específicos.

En suma, los adultos mayores son generalmente invisibles, pero los adultos mayores pertenecientes a la diversidad sexual lo son aún más. No existen, porque el axioma resolutivo es contundente: sería mejor que "no existieran". *Hope I die before I get old* (espero morir antes de llegar a viejo), rezaba el verso quintaescencia del tema "My Generation" del grupo británico *The Who* en 1964, que vaticinaba lo efímero e idealista del sueño deseado, mismo que hoy, su resignado autor, Pete Towhnsend, continúa eventualmente cantando a sus setenta y tantos años. Eduardo Guillot, quien en su historia del rock alude a esta generación que nació, creció y ha llegado a la vejez junto con el rock, señala que:

> […] el síndrome de Peter Pan ha sido una de las enfermedades crónicas del rock, y los consumidores no supieron cómo reaccionar cuando sus ídolos crecieron. Dada la relativa juventud del género, y la inclinación de sus creadores por morir en edad temprana (accidentes, suicidios y muertes a causa de las drogas salpican copiosamente su historia), el rock no se había visto hasta hace bien poco en la tesitura de preguntarse qué hacer con sus mayores (Guillot 1997: 23-24).

Retomo la referencia literaria que recupera José Ricardo Chaves de la narrativa mexicana del siglo XIX –donde la referencia a los varones como afeminados, sodomitas u otro epíteto despectivo, eludía todavía a la de homosexual– sobre la condición misma de un varón "distinto", según la alocución a un personaje narrado por Chaves:

> […] aborrece la condición de marido y juraba a mil cruces que jamás se casaría. Esto acrecienta su enfrentamiento con los patrones masculinos dominantes, pues fundar una familia, hacer la guerra o generar riqueza no son parte de sus objetivos en la vida. En este destino de marginación… hay una actitud similar a la del artista finisecular que rechaza el mundo burgués y productivo y que se lanza a la bohemia y a la creación. No en balde también al artista se le acusará de afeminado en la centuria romántica. El siglo XIX ve a Chucho –el personaje aludido–, y sus afines como hombres aniñados que no quieren crecer, ser adultos, tener familias, riquezas, hacer patria, pues prefieren asumir el estado narcisista del bello adolescente, aunque peinen –o pinten- canas. Al ser niños no son autónomos, sino objetos del control ajeno, masculino, adulto y heteronormativo, igual que ocurrirá con las mujeres y con los locos (Chaves 2018: 72).

A ello responde por qué la cultura gay occidental, absorbida y esparcida por la modernidad, implantó como modelo único y omnipresente el del varón gay joven, atlético y vigoroso, siempre vital, festivo y alegre; proyectado para vivir así en una ilusoria eternidad. Pero el mercado es implacable y la rotación de

segmentos infranqueable, la factura se cobra en lo demográfico. Su contraparte, el advenimiento de la edad, derrumba la ficticia aspiración *Peterpanezca*. El sueño, el ideal, ha terminado para ellos, para estas generaciones nacidas entre 1945 y 1960, conocidos como *Baby Boomers* y las arrasa. La presencia del adulto mayor "gay" es en lo superlativo indeseada, repudiada y negada, porque recuerda que la juventud eterna era una ilusión, porque regresa a los sujetos a la realidad y los enfrenta a la razón y a la verdad.

Quizá el VIH-sida y su devastación colmaron el axioma al no permitir que varias generaciones llegaran a la temida tercera edad y con ello, pudiera continuar reforzado el modelo, fuera por la fatalidad, durante poco más de un par de décadas. Hubo un tiempo en el que no había muchos gays que llegasen a "viejos", al menos dentro del círculo más visiblemente emancipado del mundo occidental. Actualmente, las primeras generaciones de VIH positivos, detectables o no, están por vez primera llegando a la tercera edad y con ellos arriba un nuevo paradigma en materia de salud pública, igualmente complejo y trascendente.

Las implicaciones de esta doble condición de vulnerabilidad –llegar a adulto mayor siendo un sujeto "gay"– hacen que el individuo se halle en una disyuntiva cuya deliberación definirá el estado que guarde lo que le reste de vida. Un factor será el papel que juegue la familia, consanguínea o alternativa que se mantenga y volcar en torno a su aceptación y apoyo a lo largo de la vida. Este soporte, permite en ocasiones que el sujeto no tenga que replegarse hacia un nuevo clóset; el clóset del adulto mayor o del retorno, como lo denomino –puesto que los demás clósets se verificaron a lo largo de la vida e iniciaron siendo de salida–. Sin embargo, muchos varones "gays" llegan solos a la tercera edad, sea porque su familia ha muerto o porque no son aceptados por ella y no existe contacto y menos cuidado o apoyo. Son quienes enfrentan mayor conflicto en regresar al clóset, para intentar al menos amortiguar la marginación inherente.

Bajo estos contextos, resulta primordial considerar el cruce interseccional que sitúa bajo condiciones de privilegio u opresión, en función de clase, raza y género, entre otras variables. Es decir, enfrentarán realidades no solo distintas sino incluso opuestas: adultos mayores "gays" feminizados o de origen indígena, condición marginal y sin instrucción, que vivieron quizás fuera del clóset; a los adultos mayores "gays" que construyeron un patrimonio, estatus social e imagen, siendo masculinos y blancos, por ejemplo. Incluso permanecido en el clóset durante su vida o casados y con descendencia. Estos últimos, aun y cuando la edad llegará a mancillar su condición, no dejan de ubicarse en un plano menos oneroso que los primeros, quienes representan una mayoría invisibilizada por lo mismo.

El desafío de la investigación que se presenta es dar cuenta de la problemática en torno a las dos vertientes: la complejidad de la vejez posmoderna de la realidad

mexicana, situada en un estado al interior del país, y su confluencia y verificación con la diversidad sexual de un sector de varones adultos mayores; por lo que esta se dirige a rescatar voces silenciadas que no han sido atendidas. Desentrañar sus experiencias, necesidades, expectativas, saberes y pensares, es el propósito que subyace al proyecto que el presente texto aborda.

Vejez homosexual en Aguascalientes: tema inhóspito e incómodo

Dos estadios confrontados surtieron efecto y provocaron que la población homosexual perteneciente a la generación del surgimiento del Movimiento de Liberación Homosexual en México a finales de los años setenta del siglo pasado, deambulara entre incertidumbre y emancipación, en lo que fue un tránsito aleatorio que pareciera no encontrar consistencia aun en la actualidad. Del primero derivarían después los activismos, las intervenciones pro marchas y pro derechos y la inserción en la política de Estado; del segundo, la industria del mercado de ocio y el entretenimiento y, al parecer, un arraigado estereotipo cosificado, hedonista y consumista de la cultura gay.

Mauricio List es puntual al señalar cómo las formas de vivir la homosexualidad en aquellas épocas y la manera en que iniciaba a constituirse el sujeto gay, eran dictadas en la medida en que individualmente se contara o no con referentes revestidos de elementos culturales, sociales y políticos afirmativos, lo cual, sostiene el autor, se cruza con el origen y la clase (List 2018: 120). Ello a su vez se tensionaba con una realidad nacional sumergida en autoritarismo, corrupción y desigualdad que indiciaba poco discernimiento para contextualizar y perfilar una avanzada sexo política; aunque esta se ha dado tarde, ha sido atropellada y desdibujada.

Entender el desarrollo y evolución de la vejez de varones homosexuales en Aguascalientes, debe partir en considerarla un proceso histórico, situacional e interseccional, que va de lo nacional a lo regional y local y que da cuenta de las diversas formas de organización social de la vejez homosexual. De tal manera que los elementos espacio temporales puedan ser agrupados bajo periodos que crucen lo histórico con lo situacional (emergencia); así como lo individual (subjetivación) y lo colectivo, paralelo de lo social y político (asunción y disidencia o reproducción y adecuación). Ello, a efecto de ubicar perfiles, circunstancias, adscripciones, así como narrativas del proceso al conjuntar y analizar los datos obtenidos en campo.

La realidad de la vejez homosexual demanda estudiar en forma situada fenómenos cuya complejidad aumenta, en la medida que se adolece de elementos referenciales dentro de un entramado integrado –Aguascalientes frente a la realidad capitalina y nacional– ya que requieren un acercamiento más fino y perfilado que permita

desentrañar en el plano de la subjetivación y que se escinda dentro de lo cultural que ha dado forma a la vida de los sujetos, mientras que historiar desde la vertiente cronológica abone para centrar las historias de vida dentro de acontecimientos y transformaciones que constituyen a los sujetos hasta el día de hoy.

Al respecto de investigaciones avocadas a recuperar la memoria y subjetividad de la disidencia sexual, Alberto Mira señala los vacíos imperantes cuando los objetos de estudio predominantes han sido de corte cosmopolita y citadino, dejando al margen a poblaciones regionales, rurales y a comunidades.

> Hay que insistir en que hablamos de entornos urbanos y quizá solo los relativos a unas pocas ciudades, así que no disponemos de muchos testimonios sobre cómo pudo transcurrir la vida del homosexual rural durante la era de la homofobia absoluta. Sospecho que ocultando todo lo posible y aspirando a escapar de la ciudad (Mira 2021: 74).

Un ejemplo que ilustra lo anterior, se refiere al proceso de reclutamiento a los informantes participantes en esta investigación: consideré pertinente recurrir a un primer contacto que fungiera como bola de nieve para la gestión del resto. Mi abordaje requería enfatizar en la profundización, no en cuanto a un número de informantes determinado; de tres a cinco sujetos sería suficiente para cubrir los objetivos. Luego, convocarlos y convencerlos, una vez contactados, resultó más difícil de lo esperado. Dos de ellos fueron gestionados bajo intermediación del primer contacto y en un inicio mostraron disposición para colaborar. Sin embargo, al concretar fechas ambos se retractaron, negándose sin dar razón. Mi primer contacto, apenado, aludió que eran un tanto "especiales". Era parte de lo que buscaba obtener: hacer que los sujetos hablaran, que decidieran hacerlo a pesar y por encima de impedimentos, fuera por experiencia, historia personal o contexto. Finalmente, el conocimiento de un segundo contacto, obtenido en el vapor gay de Aguascalientes, permitió reclutar a los tres participantes restantes, además del contacto mismo, para plasmar las vidas abordadas.

El contexto local de Aguascalientes y su importancia permiten adentrarse en conocer las condiciones que enmarcaron la vida de los hoy adultos mayores que nacieron cuando el siglo veinte llegaba a su primera mitad. Rescato la narrativa de la sociedad de la época y su relación con la sexualidad, de la voz de quien llamaré Vicente, considerando una difuminada presencia de diversidad sexual:

> Pues había nada más un tipo, recuerdo que estaba yo muy chico. había uno que le decían "el papi", era un homosexual que dirigía una casa de citas, ahí era donde estaba la "pelos de oro", la "pelos de oro", bueno, esa es otra historia, fue una mujer muy famosa que tenía muchas casas de cita, en la calle Jesús Terán y en la calle Jesús María, a ambos lados del

> templo del Sagrado Corazón, ahí era lo que se llamaba "La Chueca", y ahí en "La Chueca" estaba "el papi", "el papi" era muy respetado porque toda la gente negociaba con él alguna contratación de una prostituta o prostituto, igual también tenía hombres. Entonces él era el personaje al que se le concedía más respeto siendo homosexual, porque la gente hablaba del "papi" pero no con burla sino como un empresario de… de giros sucios, pues. pero bien vistos por la sociedad, tolerados por la sociedad, tolerados por la policía, tolerados por todo mundo. Creo que estoy hablando, era yo muy niño, yo nací en el cincuenta y uno, de fines de los cincuenta o principios de los sesenta. Ya había oído, yo a esa edad, ya sabía del "papi". Y sabía también de la "pelos de oro". Todo mundo los mencionaba" (Vicente, 71 años, q. e. p. d.).

Ya en ese entonces, la doble moral de la sociedad aguascalentense se hacía presente; sin embargo, pareciera en aquellos tiempos prevalecía cierta beligerancia, al menos en lo que respecta al ejercicio de la promiscuidad heterosexual. Complacencia y complicidad coexistían, eco de un entorno ambiguo que se mostraba laxo en sus formas de socialización erótica.

> Mucha gente iba ahí, a desfogar sus energías. No los contrataban, eran casas de citas, entonces como estaban dentro de la ciudad, no tenían ni que salir fuera, ni nada. Un fulano llegó, andaba borracho, andaban en "la chueca". Era la zona de tolerancia, por eso llegó borracho, y pues ahí se metió hasta la casa de "la pelos de oro", y muy con las muchachas; era natural, no era mal visto. Desde luego, los que tenían dinero escogían las mejores, ahí llegaba el que tenía dinero, sin importar el nivel. Era para toda la sociedad, y como era muy pequeña la sociedad en aquél entonces. Aguascalientes era un pueblito, en ese tiempo, habrá sido de ciento y tantos mil, doscientos mil habitantes (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

Problematizando el clóset

Se observan dos disyuntivas del clóset identitario en la vejez homosexual, verificadas a manera de reacciones atravesadas por la temporalidad, dada la implicación que tiene la etapa de vida alcanzada y la respuesta que aparece durante el ciclo de vida. Una primera, se manifiesta en aquellos sujetos que vivieron durante la mayor parte de su vida dentro del clóset, individuos que en la mayoría de los casos contrajeron matrimonio con una mujer cisgénero y tuvieron descendencia, caso de dos de los informantes. Es decir, sujetos que vivieron como heterosexuales o que pretendieron mostrar esa condición dentro de sus contextos. La segunda, da cuenta de sujetos que, contrariamente, vivieron buena parte de su vida fuera del clóset asumiendo, como señala Eve Sedwick (1998), que nunca se

está completamente dentro o completamente fuera del mismo. Sin embargo, estos individuos se visibilizaron en sus contextos como no heterosexuales hasta llegar a la tercera edad, caso de otros dos de los informantes.

En ambas situaciones, el clóset coloca al sujeto en situación de conflicto que deriva en crisis que conlleva tomar una decisión crucial. En el primer caso, al decidirse a salir aunque sea "tarde" –el dispositivo del clóset de Sedwick (1998) establece que nunca se sale a tiempo, sino que siempre se sale o demasiado temprano o demasiado tarde–, casi al final de su vida, pero que mediante dicha decisión reivindicará no solo su verdadera condición, sino su vida misma. Es saldar una deuda contraída consigo y con otros, sean familia o amistades. En el segundo caso, opera lo opuesto, el sujeto que vivió congruente a su condición durante buena parte de su vida decide replegarse y demitir ante lo que ha sido, para eventualmente regresar al clóset, invisibilizando su condición por temor a la dependencia que vulnera. Estas problemáticas demandan cuestionar ¿qué elementos contempla cada situación?, ¿por qué el clóset reaparece o continúa apareciendo aun en una etapa tardía de la vida? Revisemos lo encontrado en los informantes en Aguascalientes.

Vivencias del clóset de varones adultos mayores homosexuales en Aguascalientes

Su relación con el clóset, sea estratégica o circunstancial, según la conciban, presenta aspectos que antes de abordar motivan a reparar por su interpretación: un elemento que comparten tres de los cinco sujetos es que no vislumbraron durante su vida y aún ahora, que el clóset tuviera un efecto significativo en sus vidas, es decir, no le atribuyen el papel que en cuanto al aprisionamiento y opresión significa vivir ocultándose. Para ellos, lo afirman en forma más o menos tajante según cada uno, no estuvieron nunca en un clóset o matizan, que no del todo. Se muestran orgullosos o jactanciosos de no haber sucumbido a su dinámica paradójica ni a su lógica excluyente.

Vicente muestra ambigüedad en su relación para con el clóset; sin embargo, considera que esta negociación fue de alguna manera benigna y no le impidió vivir como quiso. A pesar de ello, Vicente presenta una circunstancia que bien puede atribuirse al efecto de esa ambigüedad posicional: Vicente nunca vivió con ninguna de sus parejas, nunca supo o experimentó lo que significa compartir la vida con otro varón.

> … a mí me ubican y toda la gente me respeta, como yo soy de respetar, a mí me respetan. y todo mundo sabe que yo soy, pero no andan de –ay, "Vicente" anda de así– ni les interesa. Así me he dado a conocer en

> Aguascalientes. La gente me conoce, sí sabe mucho de mí, pero nada más entre el ambiente. Fuera del ambiente, la sociedad, en el mundo hetero, me tratan como si fuera hetero. Señoras, Señores, todo mundo, como si nada, nunca me mencionan el mundo gay ni yo lo menciono, ¿para qué? son dos mundos que yo manejo muy bien, he sabido manejar muy bien, uno y otro, y en los dos, soy muy feliz (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

La separación de ámbitos y espacios que hace Vicente termina por dividir su vida y con ello, su accionar e interactuar ante sus intereses y necesidades; por tanto, también le estableció límites y alcances como sujeto sexo diverso. Esta ambigua posición le permitió asegurar una condición de agenciamiento benévola con su congruencia como sujeto, al poder deambular en una aparente conveniencia entre los dos mundos y procurar sacar beneficio ante dicha circunstancia.

> … y te voy a decir una cosa, el mundo hetero también me ha dado muchas satisfacciones igual que el mundo gay, porque yo tengo mis hijos gracias a que yo fui hetero, y es una cosa a mi favor que no tienen muchos. En el mundo gay no tienen hijos, si quisieran algo más… más tangible, más donde derramar su cariño, que no sean solo parejas que a veces son ocasionales o duraderas, qué sé yo. Yo tengo algo que es verdadero, que es mío, mío, eso me pone en un plano diferente, de tranquilidad, de seguridad, de seriedad. No sé, me da mucho (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

Retomando el hecho de que tres de los cinco participantes consideraran que nunca estuvieron bajo un closet identitario, viviendo dos de ellos públicamente visibilizados, es decir, abiertamente *gays*, con sus familias y en sus distintos entornos y contextos, trae consigo aristas y vetas importantes. En primer lugar, el que los sujetos perciban, sientan y expresen que no padecieron la opresión e infortunio que el closet presupone, independientemente de que su actuar haya sido congruente o no ante ello –lo importante aquí es su concepción y lectura de los hechos– coloca en el centro un posicionamiento fincado en sobrepasar, superar e incluso imponerse, aún sea simbólicamente, al sometimiento y encierro que el closet en su época presuponía, ello significa que los sujetos vivieron parcialmente o abiertamente su homosexualidad pese a lo socialmente establecido en ese momento.

A su vez, su percepción y actitud ante ese closet apunta a considerar que, en su época, el contexto social, entorno inmediato y en sí, el marco que rodeó su desenvolvimiento, no lograron impedir se manifestaran y en paralelo o simultáneo, que lograron sortear con estrategia, astucia y valentía al enfrentar la homofobia que en sus distintas vertientes podía volcarse ante su muestra pública, lo cual es a

su vez otra veta relevante: los sujetos manifiestan haber adolecido, en lo general, ser objeto a manifestaciones de señalamiento, odio o exclusión, expresando que al menos ellos no las percibían de haberlas habido.

El matiz que esto sugiere es que dos de estos sujetos laboraron y se desenvolvieron durante prácticamente toda su vida, en ambientes y entornos amigables e incluyentes hacia la diversidad sexual, es decir, uno en el mundo del arte, concretamente el ballet y el otro en el del espectáculo y la farándula, que han sido comúnmente asumidos como favorables. Los sujetos lo admiten y justifican con base en ello, la calidad de su estatus personal hasta la fecha. Esta variable contextual resulta determinante respecto a que estas experiencias puedan resultar afirmativas. Especificando, el que la pareja de uno de ellos, Jorge, haya sido extranjera e intelectual agrega que sea proclive a una mayor aceptación por el factor raza y clase ante la conformación de una familia homoparental bajo estas características. Según el mismo Jorge señalara: "no es lo mismo, mi pareja fuera un norteamericano de ascendencia europea, erudito en el ámbito cultural, blanco, rubio, ojo de color, a que hubiera sido un varón mexicano común". Ello propició el proceso de adopción de una hija para la pareja resultara factible y poco oneroso dentro del contexto mexicano. Las situaciones de privilegio amplían patrones sociales e institucionales que ofrecen ventajas evidenciadas mediante socialización. Lo individual repercute en lo social, lo desestabiliza y transforma, aun dentro de sustratos selectivos y termina imponiéndose.

Por otro lado, es de considerar el hecho que a partir de inicios de los años noventa, quizá poco antes –en buena parte debido a la declaratoria de la OMS al eliminar la homosexualidad de su lista de enfermedades mentales– el discurso mediático viera sensiblemente transformado su carácter estigmatizante, lo cual incidió de diversas maneras en los imaginarios sociales de la época, sin excusar la descontextualización de regiones como Aguascalientes y tomando en cuenta que los sujetos participantes se trasladaron y vivieron en la Ciudad de México durante su juventud.

Presento a continuación fragmentos a las historias de vida de tres de los sujetos con los que se trabajó en esta investigación, a la par que la crónica del primer evento registrado, fungiendo este como detonante para suministrar los insumos informativos e informantes para el posterior trabajo de campo.

Un lienzo donde a diario se trazaron pinceladas de vida: la historia de Vicente

A manera de reconocimiento, incluyo la referencia de mi primer informante de quien quedaron inconclusas sus entrevistas y por tanto su historia de vida, dado que falleciera en el transcurso de estas. Mi primera entrevista con quien llamaré

Vicente, a fin de proteger su identidad, se concertó vía Messenger, donde le comuniqué mi intención de invitarlo a formar parte de la investigación para, posteriormente de aceptar, detallarle su papel como informante. Fijamos cita para efectuar la entrevista de semblanza en una reunión que resultó fructífera y marcó el inicio de un prometedor *rapport*. Vicente me era conocido por amistades en común desde hacía bastantes años, pero no habíamos entablado conversaciones más allá del saludo, coincidiendo en alguna reunión o evento social.

Vicente era un hombre de setenta y un años cuando lo entrevisté; se caracterizaba por su buen porte, fuerte personalidad y amable trato. Era un conversador sobresaliente, poseía facilidad de palabra y vasta cultura, lo que desde un principio asumí como significativa ventaja. Su intelecto le permitía entablar una atractiva mezcla de anécdotas, reflexiones y disertaciones que hacían de cada entrevista una fecunda incursión en sus procesos de subjetivación. Desde el inicio destacó su manejo en redes sociales: su muro de Facebook era, además de seguido y retroalimentado por un significativo número de contactos, empleado por él como vehículo de reflexión mediante frases motivacionales que escribía, siempre tendientes a generar una atmósfera edificante entre sus cientos de seguidores.

El estilo e imagen personal de Vicente eran formales, más no sobrios; elegante sin exaltaciones que contrastaba con las muñecas de sus manos ataviadas de varias pulseras. Vicente era intelectual, un sujeto inmerso en el arte y la cultura desde la cuna. Podría decirse, también, que representaba el estereotipo del varón hidrocálido de abolengo de mediados del siglo pasado. En Vicente se transparentaban los valores, arraigos y tradiciones del Aguascalientes del pasado pero también los prejuicios, temores y represiones de una sociedad que al tiempo que parecía ir abriéndose a influencias de referentes externos, se resistía a emanciparse, al menos explícitamente; ello aderezado con un ápice de inquietud por ir más allá en todo, por descubrir y descubrirse ante lo desconocido y ajeno a lo propio: "Yo nunca me he equivocado en nada, siempre he estado en el momento exacto de todo lo que yo he querido ser/hacer en mi vida" (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

A lo largo de las entrevistas, Vicente dio cuenta de lo difícil que resultaba para él y sus contemporáneos salirse de los cánones sociales que dictaba la época, al grado que no cabía en las mentes de aquellos jóvenes el hecho de plantearse otras formas o alternativas de vida distintas a las de su realidad de su contexto. La salvaguarda religiosa ejercía función de cancerbero de mentes y cuerpos; empero, en el caso de Vicente la agencia imperó a pesar del yugo religioso –al cual nunca manifestó percibirse sometido– con lo que logró allegarse de otras vivencias y referentes al irse a estudiar al entonces Distrito Federal y posteriormente a Europa. Sin embargo, ello no menguó en su autopercepción o su sexualidad, por aquel entonces decididamente heterosexual, aunque sí le mostró un espectro por descubrir.

> … todo lo aprendimos de mi abuelo. También nos marcaron fuertemente los abuelos, a todos, mi abuela era una mujer más obsesiva, mi abuelo era un hombre más…más liberal. Mi abuela era muy religiosa, muy moralina. pues yo me identificaba más con mi abuelo por la forma de ser, porque yo desde niño no fui tan religioso ni tan…pero mi abuela sí era de siempre trataba de imponernos la religión porque de familia de religiosas y de padres…gente muy piadosa. Llegó el momento en que yo terminé mis estudios aquí en Aguascalientes… (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

En su juventud tardía, Vicente contrajo matrimonio con una mujer joven cisgénero, con quien procreó una mujer y un varón; la relación no fructificó por diferencias de edad y a los pocos años Vicente se divorció, quedando a cargo de sus hijos con quienes, hasta la fecha de las entrevistas, compartió casa y vida. Vicente fue un hombre hogareño y seguidor de modelos familiares tradicionales, frecuentaba a sus muchos hermanos y hermanas y compartía la cotidianidad con sus mascotas. Consideraba que llevaba una vida simple, sencilla y común, aunque gustara de las bondades y placeres que le brindaba su estable condición económica, como la buena comida, los viajes y vestir bien. Vicente mantuvo desde joven un círculo social amplio y heterogéneo que le proveyó una agenda de frecuentes salidas a reuniones, festejos y eventos de diversa índole. Se consideraba sociable y lo atribuía a la sinceridad, afabilidad y respeto tributados a la gente que conoció. Sus relaciones públicas fueron amplias, extensas y se insertaron en diversos sectores y niveles, preferentemente jerárquicos y privilegiados. En balance, la vida de Vicente puede considerarse venturosa al haberse realizado profesionalmente, ejerciendo lo que siempre le apasionó, al haber construido un patrimonio y al lograr, al arribo de la tercera edad, estabilidad y seguridad en diversos planos.

Una entrevista en particular –de las cuatro muy extensas celebradas antes de su deceso– en un café de ecléctico estilo, fungió como detonante etnográfico para sustraer parte significativa de la subjetividad de Vicente, al remitirse a una serie de fotografías que se encontraban en una de las paredes del lugar. Eran las imágenes de cada una de las Reinas de la Feria Nacional de San Marcos, distribuidas cronológicamente en fotografías en forma de óvalo, muchas de ellas en blanco y negro. De inmediato, Vicente revisó, visiblemente emocionado y presuroso las de su época, para localizar y enseñarme las que "habían sido mis novias". Las señalaba con el dedo tocando la fotografía, al tiempo que me decía el nombre completo de la chica, la referencia familiar e incluso la dirección de la chica en cuestión. Aparecía frente a mí la descripción detallada de cerca de una docena de chicas que Vicente había conocido bien. De algunas me indicó su estatus de madres de familia, fallecidas y de otras el parentesco que las ligaba a parientes y políticos.

Al reparar en las vivencias de Vicente, surge reflexionar sobre la organización social de Aguascalientes. La pertenencia a grupos de poder, el abolengo del apellido, la adhesión familiar a las tradiciones, así como el nivel socioeconómico, fungen como variables que se retroalimentan para constituir valores y significados locales que brindan sentido a esta estructura. Vicente formaba parte de esta lógica, al corroborar su papel en esta configuración cuyo registro histórico, además de dar cuenta de su época, muestra los niveles de interacción alrededor de marcadores de género y raza, pero, fundamentalmente, de clase, religión y prestigio en Aguascalientes.

Aquí, las representaciones sociales son emblemáticas de una idealización aspiracional que pretende entablar coherencia entre la tradición colonialista y posrevolucionaria y las formas posmodernas de resignificar la estructuración social. El título nobiliario que denomina "Reina" a una joven, conjunta el legado de la estirpe del ideario social como protagonista. Los varones en Aguascalientes que se han allegado de estas mujeres se perciben encumbrados, acreedores de triunfo y victoria social y obtienen, no solo estatus y proyección, sino la "posesión legítima" de una mujer privilegiada, por la vía del consenso social. Sexismo y cosificación, evidentes, se difuminan y justifican desde esta lógica, bajo la aureola de la arraigada festividad.

La sujeción opera cuando educación, cultura y contexto establecen marcos de referencia a partir de la socialización que, encausando comportamientos, ideas y costumbres, estructuran la subjetivación de los sujetos. Vicente ilustra el papel que jugó el entorno de su ciudad, nutriendo los principios que le formarían, al tiempo que proveyéndole otras fuentes y vivencias –contacto con el mundo del arte– que derivaron en que se planteara salir de Aguascalientes para prepararse en contextos distintos y heterogéneos. Estas confluencias fungen como indicios de lo que pudo haber sido su vida antes y después.

Vicente no refirió haber vivido experiencias homoeróticas durante su adolescencia y juventud temprana ni durante el tiempo que residiera en el entonces Distrito Federal o durante sus estancias en Europa, concretamente España, donde estudiara un posgrado y una especialidad. Sin embargo, Vicente recuerda haber sido abordado en alguna ocasión por un hombre, pero confiesa que en aquel entonces no reparaba en ello, al no asumirlo como una atracción. Pareciera que el tema y el deseo homoerótico le eran desconocidos, inhóspitos e incluso ajenos a su realidad y experiencia, en ese entonces. Coexistió la dualidad en la vida de Vicente, que él mismo no calificó como contradictoria, sino que la situó compuesta por variantes que consideró, sin auto excluirse, que nunca se lograron fundir. Una primera, de carácter público y ejercida mediante círculos sociales elitistas y dentro de la cual desarrolló su vida familiar y profesional; y la otra, privada, íntima, quizá incluso un tanto clandestina y sólo compartida con un núcleo selecto de

amistades, varones gays jóvenes, maduros y de tercera edad; algunos casados en matrimonios heterosexuales, otros con pareja del mismo sexo y otros más solteros como él.

Vicente era un hombre conocido dentro del "ambiente" gay de Aguascalientes, puesto que acudía a lugares nocturnos de esparcimiento dirigidos a la comunidad; sin embargo, no se identificaba abiertamente como homosexual o gay, ni lo daba a conocer en su otro círculo, dado que juzgaba inapropiado hacerlo por considerarlo una cuestión de "respeto" hacia sus familiares.

> Somos una familia grande, muy grande, pero somos muy unidos, somos como una familia muégano, nos queremos mucho, nos visitamos mucho, nos respetamos mucho, tan es así que yo nunca he hablado de mi preferencia sexual por respeto, para que me sigan respetando, porque siento que así no los afecto a ellos, por si algo les pudiera llegar a molestar (Vicente, 71 años, q.e.p.d.).

El tema de la visibilidad en Vicente resultaba complejo y particularmente importante de abordar y analizar dadas las confluencias y contradicciones vinculadas al clóset identitario. Desafortunadamente, la información obtenida en las entrevistas efectuadas no fue suficiente y resultó difícil ejercer el acercamiento que pudiera desentrañar dicha variable. Presento su caso, sin embargo, dado que me parece importante reparar en que pretender trabajar con adultos mayores en campo enfrenta circunstancias como las ocurridas en el caso de Vicente, sin que por ello se tenga que prescindir de lo obtenido; aquí, el concepto "rescate", como se puede apreciar, cobra especial relevancia.

Un personaje, genio creativo y trascendental. La historia de Jafet

Mi segundo informante, cuyo seudónimo es Jafet, no me permitió aplicarle el cuestionario formulado ni grabarlo en audio, es decir, entrevistarlo. Es por ello que para el acopio del material tuve que virar y afinar la estrategia de escuchar sus charlas con suma concentración –evitando al máximo tomar notas para que no se sintiera intimidado– de manera que luego de cada sesión llegaba a vaciar de memoria todo cuanto recordaba de primera instancia, lo cual, aunque requirió esfuerzo extra, resultó suficiente y completo. A continuación expongo la primera sesión de las muchas que tuvimos. Cabe mencionar que, con Jafet, luego de concluidas las visitas expresas para la investigación, estas han continuado con fines amistosos dado que construí un vínculo afectivo con él.

Habíamos quedado de vernos en su casa para presentarme y explicarle sobre la investigación y su papel en ella, de aceptar colaborar; su contacto me lo había

brindado un amigo en común con quien iniciara lazos recientemente. Arribé a la cita y toqué, como me indicara, en el timbre junto a la caja negra, no el otro, puesto da a la casa contigua donde vive un familiar cercano. La razón de citarme en su casa obedecía precisamente a que cuida de este pariente y tiene que estar al pendiente de forma permanente. Al penetrar en el mundo de cada nuevo informante, se repara en la capacidad etnográfica para desentrañar ambientes, atmósferas y esos mundos posibles y reales. La casa está ubicada en el centro de la ciudad, es antigua, grande, bien conservada y arreglada; y su olor, un olor fresco, afrutado y muy agradable me dispone favorablemente conforme me adentro y camino al lado de mi informante. Percibo de él que emana también este reconfortante olor, ¿su loción?, ¿un aromatizante? no sabría, pero la sensación es relajante, acogedora y diría, etérea.

Al pasarme a una amplia sala, sobresale que al frente tenemos un nacimiento muy grande que ocupa varias paredes alrededor del espacio; es verdaderamente grande, tiene subniveles y múltiples figuras; quedo sorprendido por su detalle, estilismo y belleza. Al manifestarlo, me indica sentirse apenado por a estas alturas del año no haberlo quitado, pero lo justifica al no coincidir con quienes le pueden ayudar a quitarlo. Sigo de pie contemplándolo, reparando en la meticulosidad que conlleva montar semejante despliegue. Se lo hago saber y me insta a seguir observando, camina un par de pasos, se sienta en un sillón y se inclina a su derecha para prender, uno por uno, cinco o seis interruptores que conforme van encendiendo iluminan de colores diferentes secciones, lo que convierte la escena en un verdadero espectáculo.

A estas alturas, entre el subyugante olor y lo que tengo ante mis ojos, al tiempo que me describe su génesis, me tienen embelesado. Estoy cautivado y se lo expreso. El hombre lo agradece, se muestra congratulado pero acostumbrado a que se halague su obra. Le pregunto si es arquitecto y me arguye con una irónica sonrisa que no, pero que debió serlo; me señala entonces al techo, de donde penden varios candelabros, todos ellos de gran tamaño y sumamente elaborados; me indica haberlos hecho él mismo también. Su creatividad es basta y se lo hago saber, a lo que manifiesta enfático no poder dejar de estar activo, de hacer cosas, de moverse, de crear. Jafet es atento, de trato amable y cordial, pero a la vez, serio y reservado. Mira a los ojos cuando platica y es pausado pero firme al hablar. Su comportamiento es relajado, tranquilo y suave, denota no tener prisa y sí sosiego.

Luego de exponerle mis objetivos y los motivos que me llevaron a escoger el tema, comenta que le son empáticos e inicia a describir sus precepciones personales respecto de la vejez, su vida y su pensar. Intuyo que ha aceptado participar, pero le pregunto directamente para confirmarlo obteniendo respuesta favorable. Me señala, sin embargo, al igual que lo hiciera mi primer informante, no considerar su vida particularmente interesante para ser objeto de recuperación en

una investigación. Le argullo lo contrario y seguimos conversando sobre diversos tópicos que van surgiendo de manera espontánea; dejando deliberadamente que sea él quien conduzca esta plática introductoria.

Sobresale que Jafet vivió mucho tiempo en la ciudad de México, que conoció y vivió de cerca las tragedias y sinsabores que trajo consigo la pandemia del VIH-sida y que tuvo tres parejas importantes durante su vida, con las cuales vivió varios años con cada una. Por otro lado, me comenta, orgulloso, que considera que nunca ha estado en el clóset, dado que ha vivido su vida sin ocultar quién es, haciendo lo que ha querido y que ha tenido la fortuna de haber sido aceptado y querido por mucha gente, entre ellos su familia y sus amigos, de quienes me indica ser el único que queda, pues ya todos han muerto. Mi impresión inmediata, luego de esta plática introductoria con Jafet, es que estoy frente a un hombre seguro, estable y satisfecho, un hombre que ha vivido intensamente y que en su vejez procura continuar bajo esa premisa en cuanto a plenitud.

Otro caso, distinto a los anteriores, aun siendo cercanos en edad, clase y contexto, es el de un varón con quien no pude tener la cantidad de entrevistas que hubiera deseado para cubrir a cabalidad en instrumento, por sus condiciones de salud, pero de quien obtuve material suficiente dada la manifiesta disposición, interés y accesibilidad que mostró en los pocos pero sustanciosos encuentros que sostuvimos.

"Mara", la historia de una diosa del amor… y el desamor

Luego de infructuosos intentos por agendar entrevistas, por fin pude concretar una cita con mi tercer informante. Mutuas actividades en horarios incompatibles habían impedido un encuentro. Su referencia me la dio el segundo informante, fungiendo como contacto en bola de nieve. Llegada la fecha, el día que dio inicio la Feria Nacional de San Marcos en su edición 2023, conocí a quien llamaré "Mara", seudónimo escogido por él mismo en honor, según refirió, a la diosa del amor.

Mara vive también en el centro de la ciudad, como la mayoría de los pobladores adultos mayores de la capital de Aguascalientes. Su casa denota buen nivel socioeconómico, es grande, cuidada y arreglada con buen gusto, a la usanza de las casas de los años sesenta y setenta. Al entrar, me pasa amablemente a su sala, donde me encuentro con arreglos florales y una decoración antigua combinada con arte sacro, en su mayoría compuesto por ángeles que penden de varias paredes; las cortinas en estilo antiguo y similar a la sala donde me acompaña e incluso me acomoda los cojines para que esté cómodo. Mara es afable en su trato, de fácil comunicación y de inmediato, a pesar de acabar de conocernos, se siente confianza, empatía y agrado. Sin dar tregua a que inicie preguntando

o sugiriendo el comienzo de esta introductoria entrevista –luego de agradecerle aceptara participar y abrirme las puertas– Mara inicia remontándose a su infancia, dada su disposición, no le interrumpo y dejo se explaye bajo su iniciativa. Me sorprende y cautiva que "Mara" posee una gran facilidad de palabra, es dúctil, preciso y diestro en el lenguaje. Conforme avanza su relato, confirmo que Mara es un excelente conversador, su léxico es rico, profuso y alegórico. A veces, pareciera que declama por los términos rebuscados y las inflexiones de voz y comunicación no verbal que articula. Cautiva escuchar al hombre y mi atención, a estas alturas absorta, a la par que mi afirmativa comunicación no verbal, parecen inspirarle a proseguir. He de decir que quizá en solo tres ocasiones le interrumpí para instarle a profundizar en lo que narraba, durante las cerca de tres horas que duró esta primera sesión grabada en audio con su permiso.

Mientras escucho a Mara reparo en dos cuestiones: primero y contrario a las experiencias previas arriba mencionadas, en la necesidad que manifiestan algunos de estos varones por ser escuchados, por compartir y verter sus experiencias y saberes, su singular testimonio de vida, pero, sobre todo, sus sentires, su subjetividad plasmada en la forma como se han constituido en sujetos sexo diversos, inicialmente homosexuales y posteriormente gays. Y segundo, que la coyuntura que en materia de gradual y ascendente visibilidad vivimos y en contraparte de la sistemática negación de derechos que enfrentamos en Aguascalientes, ha suscitado una ruptura, una transición con los sentidos y significados que implican la asunción y vivencia de la disidencia sexual bajo la mirada de la experiencia subjetiva de estos sujetos en sus contextos. Es decir, la experiencia homosexual hidrocálida y su entrecruce con el devenir histórico de la sexualidad, han representado una transformación tan invisibilizada como abrupta y perniciosa, donde las subjetividades han sido sometidas a un despliegue de complejas y contrastantes circunstancias en que los sujetos se encontraron obligados a negociar consigo mismos y con su contexto para enfrentar y sobrevivir a su diferencia.

Mara representa al homosexual de "buena cuna", sobreprotegido, educado e instruido, que desde temprana edad y debido en parte a su fragilidad, fue rechazado, agredido y excluido de su entorno, inicialmente en la educación básica y gradualmente ascendente hasta el bachillerato. Mara afirma haber sido aceptado, querido y consentido en el seno familiar, en oposición a las diversas formas de violencia que vivió en la escuela con los compañeros, las maestras y maestros y en la iglesia con sacerdotes que incluso, sostiene, abusaron de él. El arribo a la juventud no varió, encontrándose solo, sin tener con quien compartir y aprender sobre sexualidad y sobre su condición, motivando que fuera la calle misma su introducción al mundo homosexual de un Aguascalientes que, describe, vivía prostitución, vicio y corrupción en forma aparentemente clandestina, ya que a la vez esto plenamente se insertaba dentro de la dinámica social de la época, aunque nunca se hablara de ello, tal y como describiera su contemporáneo Vicente.

Mara afirma que nunca en su vida tuvo pareja estable y bien avenida, sólo sostuvo encuentros sexuales fugaces donde prácticamente era "usado, desechado y violentado" por varones heterosexuales alcoholizados. Se siente y asume como un sujeto que no conoció el amor ni el cariño de un hombre, sólo sexo presuroso y agresivo. En su sentir se aprecia impotencia, dolor y frustración por los tiempos que le tocó vivir. Con una situación laboral tan privilegiada como comprometedora, que le exigía vivir en el clóset, Mara se vio imposibilitado para socializar y gestionar una vida fecunda y venturosa en lo afectivo y lo sexual. En la actualidad, Mara se duele y compadece de sí y espera que el tiempo y su menguada salud, sean al menos no tan crueles y sí más solidarios con su humanidad.

Una reunión atípica: el cumpleaños de Adán

Como cierre a este recorrido introductorio, expongo una crónica auto etnográfica que fue el primer texto sobre el trabajo de campo, al ser precisamente el suceso detonador para la gestión de los informantes, pero que como aludiera líneas atrás, los sujetos concertados decidieron finalmente no participar. Aquí están los dos, con quienes sólo conviví esta vez y no los volví a ver, ni a ellos ni al resto del grupo aquí relacionado, excepto al dueño del *Spa gay*. "Una cosa lleva a la otra", se arguye para justificar conexiones que no encuentran explicación distinta a la casualidad o a lo que rebaza la lógica cotidiana. El dueño del *Spa gay* donde efectué mi anterior investigación, luego de vernos y al regalarle el libro de la publicación respectiva, me invitó a una reunión con quienes llamó su grupo de amigos, con los que suele reunirse semanalmente. La intención era presentármelos y que los conociera para contemplar la posibilidad de integrarme al grupo y con ello ensanchar mi círculo social gay con personas acordes a mi edad, ya que le había comentado estaba buscando prospectos para investigación.

La cita era un viernes por la noche, precisamente el día que iniciaba la Feria Nacional de San Marcos, en su primera edición luego de dos años interrumpidos por la pandemia. Luego de varias vueltas infructuosas alrededor, di con la dirección. El recibimiento fue cálido, amable y detonador de confianza desde un inicio. Al momento de las presentaciones, identifiqué de inmediato a uno de los asistentes. Sobrevino la inevitable interrogante y afirmé presuroso: "Yo a ti te conozco, no recuerdo de donde, pero te conozco", el individuo contestó enfático: "fuiste mi maestro de Publicidad en la Universidad… hace como veinte años", el hecho suscitó que el resto se congraciara, provocando que el ambiente se relajara más.

En total éramos siete varones: el dueño de la casa, de setenta años recién cumplidos –y su apacible perrita, quien nos acompañó durante la velada–, una pareja casada de cerca de cuarenta años, uno de ellos oriundo de Coahuila y el otro de Jalisco; otro más de Jalisco que era el festejado que cumplía treinta

y nueve años al otro día, mi amigo, dueño del Spa, de cincuenta y dos años y yo. Mi ex alumno tiene sesenta y cinco años y es nativo de Aguascalientes al igual que el dueño de la casa y el dueño del Spa –nuestra diferencia de edades, pese haber sido su maestro, obedece a que él cursó su licenciatura con cerca de cuarenta años–. Luego de los intercambios amistosos, se retomó la plática previa mi llegada. Todos se desenvolvían con naturalidad y constantemente sobrevenían alegorías a bromear unos de otros en buena lid, empleando el característico argot del "joteo", hablarse en femenino y hacer chistes alusivos al sexo bajo el cotilleo complementario. Noté que no hay barreras en torno a las edades, pero destaca mansedumbre de parte de los mayores a los más jóvenes, además de que a los primeros se les bromea con mayor énfasis, atribuido el *lei motiv* a la edad.

Durante la velada, nos encontramos sentados alrededor de una mesa, en el pórtico de una modesta casa antigua, de tamaño regular, donde sobresalen cuartos distribuidos a lo largo del patio. Bebimos vino tinto con coca cola –nunca lo había tomado así– y luego de botanear un rato con totopos y guacamole, el anfitrión sirvió la cena en honor al festejado, consistente en espagueti y pollo en salsa de tomate; algunos cambiamos el vino por agua de Jamaica. A llegar la media noche y bajo el ritual de rigor, se cantaron las mañanitas y se apagó la vela del pastel que había traído mi amigo, mismo que se acompañó de una gelatina preparada por el dueño de la casa.

El festejado se distinguía por ir vestido a la usanza vaquera, con sombrero, tejana, jeans y botas; portaba barba y bigote, es bromista y coqueto; en sus intervenciones hace gala de agilidad mental. El dueño de la casa es un hombre sencillo, modesto, de bajo perfil, aunque firme y seguro en sus opiniones. Él cocinó junto con el esposo de la pareja, lo que lo hizo acreedor a las bromas que aluden a ser un "buen partido" como pareja, "a pesar de su edad".

Mi exalumno fue seminarista en su juventud temprana y alude durante la plática, con la alusión al conocimiento que ello trajo consigo, al tiempo que aparecen de parte de los demás, dejos de sarcasmo ante la clandestinidad gay que estereotípicamente se adhiere a la institución eclesiástica. Sale a relucir el arraigo religioso del que todos son partícipes, al traerles recuerdos de niñez y pubertad donde su pertenencia a agrupaciones religiosas, haber sido monaguillos, formar parte del coro y otros vínculos, queda patente de que los ha marcado. La mayoría se asume católico, aunque no todos practicantes. Reparo en que el tema de la religión suele ser recurrente en las reuniones, no solo para traer recuerdos sino también para reflexionar y discutir sobre tópicos alrededor de la institución, que son abordados bajo cuestionamiento crítico e imparcial.

Otro de los temas abordados, probablemente para sondear respecto el "nuevo", es decir, de mí, fue nuestra relación con el clóset y las relaciones de pareja, al

tiempo que cada uno me refería su estatus, cuestionaron acerca del mío. Tanto mi amigo, como mi exalumno, el festejado y el dueño de la casa, no tienen pareja. Se hacen alusiones a los últimos "intentos" de cada uno y se mofan de sus respectivas situaciones. Destaca que a mi exalumno se le inquiere con frecuencia acerca de un varón con el cual aparentemente vive en calidad de *roomie*, pero con quien hay un vínculo, más no formal, dado que al parecer el sujeto se asume heterosexual. De mi amigo surge la anécdota de su reciente viaje a Cuba, donde acudió a conocer a un joven con quien mantenía una relación en línea, resultando una experiencia desafortunada, al terminar dicha relación al regreso.

Surge de pronto la pregunta de si mi familia "sabe sobre mí", comento la anécdota del *outing* con mi padre y que ambos murieron hace bastantes años. Los casados refieren que sus familias lo saben y lo aceptan, el festejado señala que su padre lo sabe, pero no lo acepta. Los otros hablan del silencio que permea en sus hogares cuando del tema se trata, mostrando el sigilo que aún prevalece en sus núcleos familiares. Dos de ellos hacen alusión, contradiciendo lo generalmente mostrado en función al machismo imperante, que en sus casos particulares sus madres han sido quienes les han mostrado mayor resistencia en comparación a sus padres.

Luego de un rato, tocaron a la puerta y era la hija de mi amigo que llegaba para alcanzarlo, es una joven actriz, atractiva y desenvuelta, que vive en la Ciudad de México. Ya casi al final, cuando me despedía, el festejado me comenta que tiene un hijo de dieciséis años, lo cual muestra que lo tuvo muy joven; reparé en que al decírmelo mostró un dejo de resignación. Me parece que la lectura a esta reunión se centra en evidenciar cómo un grupo de varones homosexuales socializa inter generacionalmente. Las inflexiones que suelen manifestarse dentro de sus dinámicas les muestran asumidos en cuanto a su orientación y sexualidad, más no necesariamente en el plano de la identidad y la adscripción social o política que esta podría llegar a prescribir a un nivel de conciencia crítica. Dos de ellos tienen hijos, lo que al parecer no les impide que lleven sus vidas bajo sus propios términos, según lo hacen ver.

Son amistades, en el caso del dueño de la casa con mi exalumno, que datan de la infancia. Los recuerdos y experiencias compartidos, así como las situaciones enfrentadas a lo largo de la vida les sitúan como sujetos que han conformado algo semejante a una cofradía, una especie de fraternidad. Me lo confirmó el que dentro de la bulla que alimenta y dota de sentido al grupo, reina de fondo un profundo respeto. Aunque los criterios no siempre coincidan cuando se abordan temas serios, la camaradería termina por imponerse, haciendo de los encuentros momentos de escape, catarsis y regocijo para todos. Recuerdo que mi amigo me comentó, cuando pormenorizó la reunión, que había veces que terminaban con dolor de estómago o llorando, de tanto carcajearse. Pero también me hizo saber que había ocasiones en que el llanto era genuino y hacía también su aparición.

Conclusiones

Uno de los retos a enfrentar cuando se trabaja el tema de la vejez gay en México, es asumir la carencia de referentes suficientes que den cuenta exhaustiva de su presencia. La invisibilidad de este sector ha sido históricamente ignorada cuando no excluida, debido a factores que emanan de la coyuntura y la robustez neoliberal con la que se ha venido construyendo la memoria LGBT en Latinoamérica. Por tanto, la encomienda reside en rescatar y resarcir, de entre la documentación existente y la que se genere, sobre todo a nivel del campo, la recuperación directa a las voces de sus protagonistas y los vacíos alrededor del fenómeno, significando un intento por expiar la deuda histórica que prevalece.

Considero que los resultados aquí presentados trazan un bosquejo de lo que significó para estos varones vivirse como gays en un Aguascalientes pasado, agreste y particularmente hostil hacia identidades y prácticas no normativas. Sin embargo, contemplo como uno de los aportes, dar cuenta no solo a las vicisitudes y demás experiencias de orden marginal y excluyente que suele representar el común de los hallazgos, sino también de aquellas otras experiencias en donde predominó o al menos hizo su aparición, el respeto y la aceptación; en suma, experiencias de vida que bien pudieran ser calificadas favorables y que tuvieron lugar dentro de una etapa, un hecho o incluso a lo largo de las vidas de los sujetos, fuera como cúspide o de manera constante.

Pongo el acento en este aspecto porque como bien externara Jorge, uno de los protagonistas de estas historias: "aunque no somos muchos, y quizá la mía sea una historia un tanto única, demuestra que al final las hay, que también existen y que tenemos historias de éxito". Y efectivamente, quizá sin ser determinante la época –asumo lo temerario de la afirmación– los gays en México hemos conseguido, con sus más y sus menos de por medio, una particular serie de logros, avances personales, así como muestras fehacientes mediante el testimonio de vida, de que en México se puede llegar a vivir siendo gay en plenitud, con dignidad y un edificante orgullo, aún por encima de los obstáculos y sinsabores que nos han oprimido históricamente.

Otro hallazgo importante ha sido el que –conjuntando las trayectorias de vida de los participantes y tomando en cuenta sus puntos de quiebre, rupturas y transiciones– muestra que el clóset, tal y como se le ha venido concibiendo, va experimentado una transformación que si bien guarda mucho de lo que conceptual y teóricamente lo ha delimitado, básicamente su carácter paradójico, adquiere aquí un matiz más complejo desde la experiencia referida por los sujetos.

Referencias bibliográficas

Chaves, José Ricardo. 2018. "Afeminados, hombrecitos y lagartijos. Narrativa mexicana del siglo XIX". En: Miguel Capistrán y Michael K. Schuessler (coords.), *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. pp. 55-80. México: Debolsillo-Penguin Random House.

Guillot, Eduardo. 1997. *Historia del Rock*. Valencia: La Máscara.

List, Mauricio. 2018. "Gay a la mexicana". En: Diego Falconi Trávez (ed.), *Inflexión Marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina*. pp. 109-122. Madrid: Egalés.

Mira, Alberto. 2021. *Crónica de un devenir. Tiempo, experiencia, generaciones*. Barcelona: Egalés.

Organización de las Naciones Unidas. 2021. Día mundial de toma de conciencia del abuso y maltrato en la vejez. 15 de junio. *ONU*. [Blog]. https://www.un.org/es/observances/elder-abuse-awareness-day/

Ramos Bonilla, Gabriela. 2013. Antropología de la vejes en el Perú. Un vacío etnográfico. *Antrophia*. (11): 104-112.

Sedwick, K. Eve. 1998. *Epistemología del armario*. España: De la Tempestad.

Etnografía digital-vivida: una propuesta metodológica para el estudio de prácticas sexuales en internet

Teresa Díaz Torres[1]

Introducción[2]

En este artículo me enfocaré en analizar ciertas complejidades metodológicas que se presentaron cuando trabajé desde una mirada antropológica prácticas sexuales y eróticas de mujeres mexicanas en la red social Twitter (ahora X). Posicionándome en la cuestión de la otredad y la implicación en el trabajo de campo, produzco una crítica hacia ciertos postulados de lo que se considera la "etnografía tradicional", que exhiben que cuando una metodología creativa y particular es propuesta, irremediablemente se presentan problemas académicos y personales que están entrelazados principalmente con la moral, la ética y el género, lo que me posibilita reflexionar esta situación bajo una mirada feminista, a favor de la creación de etnografías más flexibles y dinámicas.

Entrar al campo

Desde el inicio de mis estudios en la disciplina antropológica rondaba la noción del "otro". De hecho Krotz (2004: 56) lo hace explícito cuando menciona que "la categoría central de la pregunta antropológica (es) la otredad". Ese otro que, además, en la literatura clásica es masculino, racional y completo, se dibujaba distante, lejano y apartado a mí. Cuando realicé mi primera investigación en forma

---

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

2 Este capítulo se desprende de mi tesis de maestría titulada: *Devenir mujer a través de la imagen. Visibilidad, agencia y producción de la subjetividad femenina sexualizada en mujeres mexicanas a través del autorretrato de desnudez en Twitter* llevada a cabo entre 2016 y 2018. El presente texto fue revisado y actualizado para su publicación. Asimismo, este capítulo es una defensa de la etnografía digital-vivida que desarrollé antes de que la pandemia de COVID-19 obligara a muchos estudios antropológicos a usar la tecnología digital, gracias al confinamiento entre los años 2020 y 2021.

en la licenciatura,[3] las mujeres con las que trabajé no eran distantes y lejanas, pues me di cuenta de que teníamos muchas cosas en común. Sin embargo, en esa academia era tan fuerte la obligatoriedad de separación para alcanzar cierta "objetividad", que tuve pánico de mostrar los procesos que viví durante esta etapa y las coincidencias que tenía con las mujeres que colaboraron en ese estudio, por lo que decidí tomar distancia. La manera en la que me distancié fue callar y no hacer evidentes las similitudes y la forma en la que me impliqué con ellas. Me hice ausente en mi propia investigación. En la maestría mi trabajo fue distinto y no pude, como hice antes, cerrar los ojos ante las discusiones sobre la otredad. Entonces, si "la pregunta antropológica (sobre la otredad) no existe por sí misma (y por lo tanto siempre) tiene que volver a ser formulada" (Krotz 2004: 56): ¿quién es esa "otra" en la investigación? y ¿qué comparto con las mujeres que participan en el análisis?

Al iniciar mi trayectoria académica en la antropología, las maestras y maestros nos decían cómo debíamos presentarnos frente al "otro", lo que implicaba, en el mejor de los casos, ir con las autoridades "bien vestida" y con una carta institucional bajo el brazo que me daba una posición de estudiante investigadora. Presentarse de esta forma tiene ciertos beneficios:

Al mirar a otra persona, de una manera u otra, develamos nuestro propio ser, esa mirada que deposito sobre el otro, con la esperanza de entrever lo que piensa o siente en ese momento, es necesariamente expresiva y las recónditas emociones que se manifiestan no son fáciles de controlar o camuflajear (Bauman 2007: 33).

Presentarnos cara a cara en un espacio físico concreto, nos permite cierta lectura de la otra persona. Tratamos de intuir qué le sucede a partir de sus gestos, tono de voz y movimientos corporales, pero: ¿qué pasa cuando las sujetas que quiero conocer no se encuentran en el mismo espacio físico que yo? Los y las profesoras no me prepararon para tal circunstancia.

Mi investigación de maestría se realizó en las redes sociales digitales. Desde que llegué a la disciplina antropológica me interesé por los procesos sociales virtuales, ya que yo misma generaba más interacciones por la red, que en espacios *offline,*[4] pues se me ha facilitado a lo largo de mi vida entablar horas de plática mediadas por una pantalla. No obstante, la necesidad de mirar a la *web* desde una perspectiva crítica se hizo más fuerte cuando realicé mi primera investigación con mujeres jóvenes y consumo de pornografía, pues me di cuenta de que el

3 Investigación de licenciatura titulada: *Porque a mí también me gusta: una aproximación a las consumidoras de pornografía.*

4 Utilizo *offline* y *online* no como binarios, sino como puentes.

acceso a la red les permitía generar prácticas sexuales que sin estas tecnologías habrían sido complejas o imposibles de llevar a cabo, por ejemplo; tener acceso casi ilimitado a todo tipo de contenido pornográfico o participación en prácticas de cibersexo y chats eróticos. Esto me llevó a buscar prácticas sexuales de mujeres mexicanas mediadas por internet y las redes sociales.

Soy activa en Twitter desde el 2009, tengo varios años como usuaria de esta red social. Decidí tomar Twitter como punto de partida porque me parece una plataforma en donde se presentan sucesos que no se habían dado en otros medios virtuales. La organización colectiva a través de los *hashtags* me resultaba digno de voltear a ver, pero no sólo eso, Twitter permite la publicación de cierto contendido que se puede leer como explícito, por lo que es posible difundir material con contenido sexual, que otras redes sociales censuran. Incluso hay permisibilidad de exponer partes del cuerpo femenino –pezones– que diversas redes suprimen abiertamente como Facebook o Instagram. Por ello, sabía que en esta plataforma podía encontrar algo y no estaba equivocada.

En el año 2016 presencié la proliferación del *hashtag* #PutiPobre en Twitter. Este *hashtag* creado en el país funcionaba a partir de catalogar a mujeres en fotografías que se mostraban desnudas o semidesnudas, como "puta" –por las poses y la desnudez– y "pobre" –por los objetos y los fondos de las imágenes en donde se mostraban casas en construcción, habitaciones sin puertas o ventanas, cuartos desordenados y con basura a su alrededor o en baños, tinacos, parques y calles de colonias de clase obrera y popular–. Varios días inspeccioné a detalle esta etiqueta. Me sorprendió la misoginia y el clasismo hacia ciertas mujeres que decidían mostrarse de esta forma.[5]

En un momento, me encontré con un *tweet* que lograba marcar una diferencia. Por primera vez surgía la publicación de una mujer que no se burlaba de otras mujeres, sino que agregaba una fotografía de lo que parecía ser su cuerpo desnudo, anexando un texto en el que se leía: "yo también soy #PutiPobre y qué jajaja". Inmediatamente fui a su perfil y me encontré con una usuaria de Twitter que se dedicaba a subir fotografías de su cuerpo desnudo diariamente, su número de seguidores me impresionó, pues tenía 15 413. Pasé alrededor de una hora y media revisando las fotografías que publicaba, examiné qué tipo de cuentas eran las que ella seguía y me encontré con muchas otras mujeres que llevaban a cabo la misma práctica –en ese momento identifiqué más de sesenta perfiles–. Iba de una cuenta

5 Este *hashtag* "podría reflejar un juego de poder y quizá cierto sadismo, pues se trata de un tema donde quienes critican, lo hacen asumiendo que se encuentran en una clase socioeconómica con mayores recursos económicos que quienes aparecen en las fotografías y también hay un elemento que pareciera reflejar la sensación de un colectivo o una masa cohesionada en contra de quienes se consideran ajenos, diferentes y a quienes se excluye de cierta forma" (García 2015).

a otra, sin parar, aparecían perfiles de mujeres mexicanas que decidieron mostrar su cuerpo desnudo en Twitter.

Uno de los motivos por los cuales internet tuvo mucha popularidad fue por establecer el anonimato como punto clave. Ser anónimo o anónima, permite no mostrar el rostro o nombre propio y a partir de ello es posible expresarse de una manera "más abierta". Al ser anónimo o anónimas somos en cierto sentido más "libres", debido a que una puede mostrar o callar sin miedo a ser reconocida en lo *offline*. Bauman (2007: 12) comenta que: "en el corazón de las redes sociales está el intercambio de información personal. Los usuarios están felices de poder 'revelar detalles íntimos'". El autor tiene razón, se puede develar lo íntimo pero sin mostrar el nombre o rostro. Aparentemente cuando navegamos en internet estamos solas frente a nuestras pantallas, pero es claro que en la *web* muchas veces buscamos a otrxs a través de diferentes interacciones. Somos anónimas buscando otrxs anónimxs, por lo tanto, seguimos siendo en internet, seres sociales.

En Twitter me encontré un fenómeno en aumento: mujeres toman esta red social de una forma específica, muestran en la plataforma su cuerpo desnudo. Estos cuerpos no son cuerpos "trabajados" en gimnasios o entrenados bajo regímenes alimenticios, son cuerpos de mujeres mexicanas como cualquiera, que se presentan aparentemente "sin pudor". Diariamente aparecen fotografías mostrando con énfasis nalgas, senos y vulva, exhibiendo una sexualidad que parece exacerbada, pero también son anónimas pues en sus fotografías nunca muestran su rostro, por supuesto se reconocen por seudónimos y es este anonimato en cierto sentido el que les posibilita mostrarse.

Twitter es una red social que desde sus inicios ha sido llamativa e innovadora, su interacción que obliga a la prontitud y a la minimización, así como sus normas un tanto "tolerantes", concede ser más abierta respecto a lo que se puede publicar. Las prácticas que ahí emergen muestran que Twitter puede considerarse como un espacio antropológico pues las sujetas que habitan la plataforma dotan de sentido este lugar, lo hacen identificatorio, relacional, histórico y temporal, ya que están ancladas en un contexto y tiempo determinado. Lo habitan (incluso más de diez horas al día) y se vinculan a través de él, como se mostrará en las siguientes páginas.

La riqueza antropológica de los espacios virtuales consiste en que tienen el mérito de ser un punto de encuentro "de sujetas muy diversas, física, generacional, política, social y económicamente (y por ello), permite ejercer formas particulares y bien diferenciadas de interacción" (Leal 2011: 39). Es un lugar en donde ciertas mujeres tienen la posibilidad de converger con otras que realizan prácticas similares, en donde el placer, goce y la exhibición están disponibles a la mirada de cualquiera. En este espacio ellas pueden ver y ejercer aquello que en otros es casi imposible.

Twitter motiva el encuentro de mujeres que tienen no sólo experiencias similares, también deseos y fantasías que quizá en su entorno social "no virtual" no se mencionan o llevan a cabo. Mujeres mexicanas diversas: amas de casa, maestras, ingenieras, costureras, matemáticas, psicólogas y un largo etcétera, de diferentes rangos sociales, educación e ideales políticos, religiosos e incluso aspectos físicos, se aproximan gracias a la conexión e interacción que Twitter posibilita. Además, en la red social a partir de los *tweets*, GIF,[6] videos, audios y por supuesto fotografías que producen las usuarias, se visualizan aspectos de la cultura, "como las características endémicas con las que se desarrolla la vida social compartida por quienes son participes de este grupo social y quienes transitan sus márgenes" (Leal 2011: 39).

Las redes sociales se vuelven, como argumenta Bauman (2007) confesionarios electrónicos portátiles en donde se arrojan actos de confesión sí, pero a sujetxs anónimxs, que no suelen conocerse entre sí. Al percatarme de este entramado, me doy cuenta de que si quiero conocer más a fondo qué sucede con esta práctica y las mujeres que la realizan, tengo que pensar cómo usar Twitter y lograr que me reconozcan. Soy en este punto una usuaria más, una cuenta con nombre, fotografía y *tweets* de mi cotidianidad, eso dice algo de quién soy, pero tampoco revela mucho. Cuando nos aventuramos a escudriñar una cuenta de otra usuaria, intentamos leer a la otra; de dónde y cómo es, tal vez la edad, algunos gustos y con quién se relaciona. Es posible que no podamos obtener más información.

Lo que identifica a estas mujeres es el tipo de práctica, las fotos que suben son similares, sus discursos son parecidos, entre ellas se leen, escriben, y se reconocen. Es entonces cuando debo buscar una estrategia creativa que me permita acercarme a ellas, Caratini (2013: 113) menciona:

> El método que se ve inducido por la situación de la investigación, especialmente cuando, más o menos a su pesar, se conduce al investigador a transformar su participación en "implicación". Se trata de la elaboración empírica de una estrategia de investigación justificada *a priori* por la búsqueda de datos.

Yo reconozco a estas mujeres, las sigo y les doy "me gusta" a sus publicaciones, pero me doy cuenta de que no es suficiente. Yo las reconozco, pero ellas a mí no. Tengo que generar una estrategia para implicarme y dejar de ser una observadora más.

---

6 El GIF es un formato gráfico digital utilizado ampliamente en la web, tanto para imágenes como para animaciones.

Atravesar las adversidades de una etnografía digital-vivida

Pienso en la pregunta: qué debo hacer para acceder al campo. Imagino presentarme como antropóloga con cada una de ellas, pero desecho la idea porque no quiero provocar una relación desigual y fracturar con esto sus dinámicas al ser yo una mera observadora. Deseo entrar en su círculo, ganarme su confianza, tratar de que me identifiquen. Ahora entiendo cuando Caratini (2013: 113) menciona: "más o menos a su pesar el antropólogo debe buscar implicarse". Me asalta la idea a la cabeza: y si me tomo fotografías con tintes eróticos y las subo a mí perfil, qué pasaría si intento implicarme haciendo su práctica.

No es fácil. Vienen muchas cosas a mi mente. En primera instancia, nunca me he tomado una fotografía que pudiera considerarse erótica, es más nunca se me había cruzado una idea semejante por la cabeza: cómo lo hago, cómo se hace una fotografía erótica. Reconozco que tengo pudor, vergüenza y miedo, pero también muchísima curiosidad. Este reconocimiento me da la pauta para entender que "tanto el deseo, como la vergüenza (o el pudor, son) emociones a partir de las cuales se pueden obtener datos de campo y hacer una interpretación de la realidad que se presenta" (Díaz-Benítez 2013: 19).

Giro la mirada hacia mí. Cómo encarnar esa práctica en mi persona, de qué manera hacer esto me ayudará a entender los procesos por los cuales ellas transitan. Comprendo que encarnar la práctica no sólo se trata de hacerla para que ellas me identifiquen como una más, se trata de ir más a fondo y entender qué sucede cuando ellas se toman fotos, qué pasa y qué les pasa cuando la publican en Twitter. Esto, a su vez, implica pensar con detenimiento qué siento yo al tomarme esa fotografía, qué reacciones genero cuando la coloco en mi perfil, qué sensaciones me provoca. Como menciona Wacquant (2004: 16):

> La necesidad de comprender y de dominar plenamente una experiencia transformadora que no había deseado, ni anticipado y que durante mucho tiempo permaneció confusa y oscura, es lo que me impulsó a tematizar la necesidad de una sociología (y antropología) no sólo en el cuerpo en sentido de objeto, sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector de conocimiento.

Si bien el autor habla desde el sufrimiento en los golpes de box, qué pasa si hablamos desde el placer, la exhibición, el erotismo y la sexualidad. Se trataría entonces de que yo como investigadora experimente y sea consciente de lo que siento y pienso cuando me tomo una fotografía con tintes eróticos y ver esto como un proceso de conocimiento porque: "el dejarse afectar […], implica para el investigador, ser parte de ese espectáculo de sensaciones a partir de las cuales aquellos que son sujeto de estudio, organizan su experiencia" (Díaz-Benítez 2013:

20). Implicarse, es decir, las estrategias que generamos para entrar en un círculo social, crear confianza, entablar *rapport*, le dan una especificidad a la investigación ya que cada investigador e investigadora, a partir de su formación, experiencia, expectativas, ética, oportunidades, etcétera, toma decisiones sobre cómo acercarse y entablar relaciones con otras personas y eso posibilita una visión determinada de estudio.

Al fotografiarme con el paso del tiempo, tuve una experiencia que en algún momento coincidió con Julieta, Cami, Lorena y Emily, las mujeres que accedieron a colaborar en mi investigación. La experiencia es un proceso que forma parte de la biografía de cada sujeta, todas nos producimos como sujetas de experiencia que nos guía para entender y vivir en el mundo, en un contexto determinado. Yo, como investigadora me produzco como sujeta de experiencia y esto me conduce de cierta manera a tener decisiones y objetivos sobre mi investigación.

Hoy sabemos o sospechamos que nuestras trayectorias de vida personal y colectiva, los valores y las creencias, los prejuicios que se acarrean, son la prueba íntima de nuestro conocimiento, sin el cual nuestras investigaciones, constituyen un enmarañado de diligencias absurdas, sin madeja, ni hilo (Boaventura 2009: 53).

Llevar a cabo esta manera de implicarme no fue sencillo. Pase por adversidades y momentos complejos, tanto personales, como académicos. La etnografía es una herramienta que han utilizado investigadoras e investigadores para describir sociedades e interpretar realidades concretas. Pero, parece que continuamente se olvidan de que nuevos espacios, dinámicas y artefactos se incorporan a la vida social y cultural, incluyendo por supuesto a la sexualidad. La tecnología es un ejemplo de ello. Ella es mediadora, productora y creadora de vínculos entre las sujetas y el mundo, de igual forma el conocimiento sobre la realidad y el entorno social que yo como antropóloga genero está mediado y producido por las tecnologías que utilizo para la práctica etnográfica.

Tenemos que recordar que los "artefactos (tecnológicos) son formas de hacer presente, y no sólo captar una realidad externa, hacen presentes determinadas realidades" (Ardévol *et al*. 2008: 12). Las dinámicas que se da en lo *online* obligan a la investigadora e investigador a ser mucho más creativos al momento de interactuar con los y las sujetas. Cuando una no se encuentra cara a cara con la otra persona, la relación colaboradora-investigadora se transforma y se hace más compleja.

Cuando comencé a investigar a mujeres que mostraban su cuerpo desnudo en Twitter, me encontré con una dinámica sumamente complicada, en donde incluso había puertas cerradas que, en su momento no sabía cómo abrir, como el anonimato mencionado líneas arriba o la no disposición de ellas para hablar con

desconocidxs. ¿Qué debe hacer una investigadora para interactuar con mujeres sumamente populares, con miles de espectadores, que les interesa ser vistas, pero no generar relaciones íntimas?

Tuve que forjar una metodología que me permitiera hacerme presente, lo que me llevó a mostrar mi cuerpo desnudo. Cuando presenté mi proyecto a la academia se me cuestionó fuertemente si esto que iba a realizar era "viable" o incluso, si sabía lo que significaba la "etnografía", en ese momento recordé ciertas palabras de Rosana Guber (2004: 49), la cual menciona que: "la etnografía es flexible, creativa y heterodoxa". Pensé que tenía que arriesgarme a participar en un entramado de prácticas que pueden parecer en un primer momento desconcertantes, pero que resultaron ser efectivas.

Desde mi perfil personal de Twitter subí alrededor de veintiséis fotografías que mostraban mi cuerpo desnudo o semidesnudo. Decidí hacer esto porque al analizar la interacción que cada mujer llevaba a cabo, me di cuenta de que se vinculaban más entre ellas –como grupo– que entre ellas y sus seguidorxs/espectadorxs; ser una seguidora más que les hablaba no serviría de nada. Subir estas imágenes no implicaba generar con ellas un contacto o vinculo inmediato. Al principio me cuestionaba: ¿cuál sería el acercamiento más apropiado? A menudo pensaba lo que Lacombe se preguntaba en su trabajo de campo al acercarse a mujeres lesbianas en Brasil:

> ¿Qué les digo a ellas?, ¿Cómo me aproximo?, ¿Cuál es el motivo para querer conversar?, Si a veces se vuelve complicado lidiar con la explicación de que se trata "sólo de trabajo", lo cual también despierta la desconfianza o implica situaciones no confortables, ante el reclamo sobre el por qué conversar (Lacombe en Díaz-Benítez 2013: 21).

Comunicarme con ellas se convirtió en un reto. Antes de atreverme a mandarles un primer mensaje para hacerme visible, revisé por seis meses cómo interactuaban con sus seguidorxs. Me percaté de que la gran mayoría de *tweets* que recibían giraban en torno a su cuerpo, muchos de ellos en tono lascivo. Al encontrarme continuamente con este tipo de comentarios, decidí que no les diría nada acerca de sus cuerpos o lo guapas que se veían, ya que todos los comentarios iban en esa línea. Les tuiteaba sobre otros aspectos como: su lencería, el maquillaje que lograba ver e incluso sobre sus muebles, sabanas, objetos en sus cuartos, mascotas, etcétera. Este tipo de mensajes logró llamar su atención y gracias a ellos me respondieron. Así comencé a generar un *rapport* con este grupo de mujeres. Cuando accedieron a que les mandara mensajes privados, me presentaba como una antropóloga y les decía frontalmente mis intenciones. Unas accedieron, otras no, pero estoy convencida de que si no hubiera seguido los pasos antes descritos, muy probablemente no hubiera logrado un vínculo con ellas.

La pregunta detonadora en este punto es: por qué a mí sí me respondieron, si ignoraban los mensajes de sus seguidorxs. En primer lugar, los "ignoran" porque son demasiados. En sus fotografías reciben entre veinte y ciento cincuenta *tweets*, responder a todos en palabras de Julieta:

> Es agotador y tardaría todo el día en ello.

Segundo, porque no son comentarios que destaquen por ser diferentes, para Cami:

> En general siempre dicen lo mismo, "que nalgotas", "que rica cola", no hay nada nuevo".

Lo que yo les comentaba en Twitter era totalmente distinto, el lenguaje que yo usaba era sumamente respetuoso, Cami argumenta:

> Se me hacía raro que otra mujer me comentara, por lo regular no recibimos comentarios de otras mujeres, sólo entre nosotras mismas, que tú llegaras de la nada llamó mi atención.

Pero en realidad lo que llamó su atención era el tipo de cosas que les decía, Cami sigue:

> Es que tú me decías cosas de mi ropa, de mi cama, que si el color, que si la textura, que los muebles, no estas acostumbrada a que te digan eso.

El lenguaje que utilizaba para dirigirme a ellas era uno muy diferente al que estaban acostumbradas en la red social, es otro tipo de registro, una interacción que se sabía diferente, que no tenía una connotación o interés sexual y que se preocupaba por diversos aspectos de la vida cotidiana y virtual de estas mujeres, Emily argumenta:

> No sé, hay muchas cuentas que dicen que son mujeres, pero no es verdad, son hombres […] Yo luego, luego les capto que no son mujeres, porque digo a ver… por muy abierta que seas y lo que quieras, jamás una mujer va usar ciertas palabras para referirse a otras mujeres, luego también en sus cuentas de "mujer" un día suban una foto de una chica con pelo largo y otro día con pelo corto, luego con la pompa[7] más parada y luego ya se les cayó, a veces están chichonas[8] y al otro día no

7 Forma coloquial de dirigirse a las nalgas.

8 Chichonas se usa en México para referirse a mujeres con pechos grandes.

> tienen, entonces esas cuentas no son de mujeres, son "fake"[9] y son de hombres.

¿Qué están mostrando estos testimonios?, ¿por qué motivo a mi interacción le dieron una lectura femenina? Desde que somos niñas, las mujeres escuchamos comentarios sobre nuestros cuerpos en tono lascivo. Estos comentarios no son utilizados únicamente en las redes sociales y sólo con estas usuarias. Diariamente miles de mujeres mexicanas escuchan este tipo de "piropos" en las calles por parte de varones,[10] es un discurso especifico que se ha usado no para "halagar" a una mujer, sino que es realizado como un acto de poder:

Las diversas manifestaciones del acoso sexual callejero (miradas lascivas, sonidos, piropos, agarrones, entre otros), no tiene como fin concretar la posesión sexual, sino que es otro instrumento a lo que lo masculino puede apelar para demostrar a sus pares, que es más viril que ellos y que se encuentra en una posición dominante, que le permite realizar estas acciones de manera pública (Arancibia *et al.* 2015: 8).

El tipo de lenguaje que usan los varones con ellas es un lenguaje lascivo y violento que es utilizado frecuentemente para hacerle saber a las mujeres que el espacio público y su cuerpo no les corresponde del todo y que su cuerpo puede ser tomado por el simple hecho de salir a la calle o mostrarse en internet. Pondré un ejemplo de esto. Cuando tenía dieciséis años, caminaba sola de mi hogar a la estación más cercana de transporte colectivo metro, en la Ciudad de México. Al cruzar una avenida un camión de carga se paró frente a mí y el chofer me gritó un insulto dirigido a mis senos, me miró de manera lasciva que me pareció en ese momento asquerosa y riéndose a carcajadas por ver en mi rostro miedo, continuó su camino. Recuerdo que todo el día me sentí incómoda e insegura y el miedo a salir sola a la calle se apoderó de mí por un tiempo. Con esta

---

9 *Fake* es una palabra en inglés que se traduce al español como falso. En este contexto hace referencia a cuentas que son falsas o que intentan aparentar algo que no son.

10 45.6% de las mujeres han sido agredidas en el espacio público al menos una vez en su vida en México, informa la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (INEGI 2021). El reporte indica que, del total de agresiones, 42% han sido de tipo sexual. La mayoría (64.8%) de las víctimas han sido violentadas en la calle o el parque, otro porcentaje importante (17.8%) en sus traslados en transporte público. Destaca que más del 70% de sus agresores son desconocidos. Las mujeres de Ciudad de México (60.9%), Estado de México (58.5%) y Querétaro (51.8%) fueron las que más reportaron este tipo de violencia. "El acoso callejero se caracteriza porque ocurre en el espacio público, regularmente por parte de una persona desconocida y mucho más común de un hombre hacia una mujer (incluidas niñas, jóvenes, adultas y personas de la tercera edad). Tiene diversas manifestaciones, mayoritariamente con una connotación sexual hacia la víctima como los comentarios incómodos llamados piropos, los silbidos, el tomar fotografías o videos del cuerpo, tocamientos, incluso seguimiento o persecuciones", explica la psicóloga Sandra López Ríos, de la Universidad Autónoma de Querétaro (Móran 2023)

experiencia personal quiero demostrar que este tipo de lenguaje, las mujeres lo asociamos a una conducta masculina de acoso y violencia sexual, que nos persigue desde que somos menores o adolescentes. Es un discurso de poder con el que lamentablemente estamos familiarizadas. No se trata de que las mujeres en Twitter revisen diariamente los perfiles y pregunten directamente a cada uno de ellos, si el que está detrás de la pantalla es un hombre cisgénero. Ellas asocian esté tipo de lenguaje a un público masculino porque como dice Emily líneas arriba, ellas han reconocido a varones que se han pasar por mujeres justo a través del uso de las palabras. Esto muestra cómo operan ciertas normas, mecanismos de poder y prácticas sociales y culturales de género, las cuales no necesariamente están atadas a un cuerpo específico.

Una adversidad más fue la realización de entrevistas a profundidad. Yo me encontraba radicando en el estado de Puebla y ellas vivían en diferentes estados del país: Querétaro, Baja California, Ciudad de México y Estado de México. Por cuestiones de tiempo y económicas me era imposible realizar entrevistas en sus lugares de origen en persona, así que decidí utilizar un dispositivo que me permitiera verlas y escucharlas. Pero algo que me inquietaba era no romper con las normas que ellas mismas habían establecido para realizar esta práctica, más concretamente: el anonimato. Quería ofrecerles la posibilidad de seguir manteniéndolo, pues me parecía que yo no podía pedirles que rompieran con él para acceder a una plática.

Decidí tomar una herramienta digital más y utilicé Skype[11] para realizar estos acercamientos. Al ser Skype una aplicación, posibilitaba que ellas pidieran descargarla en cualquier dispositivo y crear un usuario nuevo, esto evitaba que yo les pidiera datos personales como el número de teléfono celular para contactarnos por WhatsApp o su Facebook personal. Además de eso, antes de vernos yo les comenté que podían tapar sus cámaras o posicionarlas en un punto fijo (como una pared o el techo) para que yo no pudiera verlas, pero sí escucharlas. Asimismo, yo mantendría mi cámara activa frente a mí rostro para que me pudieran ver y tuvieran la certeza de que yo estaba sola a la hora de realizar las entrevistas, les dije que era su decisión si querían mostrarme su rostro o no. Esto les genero confianza y les permitió hablar con más libertad durante nuestros encuentros. Fue tanta la confianza que al final todas destaparon sus cámaras y nos vimos cara a cara, acción que fue muy significativa para mí.

A pesar de todo este trabajo realizado en campo, descubrí que pareciera que, para algunxs investigadorxs, el trabajo de campo en internet ya sea en redes sociales,

11 Skype es una aplicación que permite comunicación de videollamada y texto de manera gratuita. Aunque esta sigue activa, su uso decayó tras la pandemia de COVID-19, pues se popularizaron otras herramientas de videollamada y videoconferencia como Zoom o Google Meet.

páginas *web*, aplicaciones u otros, es "fácil", porque la investigadora no tiene que lidiar con "trasladarse" al lugar o "hacerse visible", "presentarse", entre otras cosas. Pero quienes hacemos investigación en internet pasamos por el mismo proceso o incluso en ocasiones se torna más complejo. Lxs antropólogxs que trabajamos en comunidades virtuales tenemos que observar detenidamente las prácticas que se llevan a cabo, conocer a la perfección el manejo de la red social, la página *web* o la aplicación, sus potencialidades y sus desventajas, así como comprender cómo se lleva a cabo minuciosamente cada acto antes incluso de intentar cualquier interacción, un paso en falso podría "quemarnos"[12] dentro de la comunidad y dejarnos fuera.

Por ejemplo, se me dijo que "abriera un perfil de cero", cosa que no hice porque ellas continuamente comentaban: "perfiles huevo[13] o con pocos seguidores se bloquean". Se me dijo que me "robara deliberadamente imágenes de mujeres desnudas y las subiera como propias", cuestión que rechacé porque no me parecía ético que ellas sí mostraran su cuerpo y yo no lo hiciera y porque ellas "denuncian" a aquellos perfiles que roban fotografías de otras cuentas y las hacen pasar como propias. Si hubiera seguido alguno de estos caminos, las puertas se hubieran cerrado aún más. Por lo tanto, desde mi cuenta personal con 293 seguidores decidí generar la interacción, porque en mi cuenta mostraba parcialmente el rostro y tenía una trayectoria de más de siete años y diez mil *tweets* generados, todo ello hablaba de un perfil de una mujer "real".

El éxito de mi trabajo de campo y metodología[14] me llevó no sólo a entrar en un grupo sumamente reducido, sino a cuestionar aquellos duros señalamientos que se realizaron al principio de mi investigación. Señalamientos que iban desde "esta metodología no es viable", hasta "esto que presentas, no es etnografía". Comprendí que cada problemática es un rompecabezas que el investigador tiene que resolver y armar, que cada práctica social tiene complejidades propias y que la riqueza de la etnografía es justo su poder de flexibilidad, adaptación y creatividad, pues puede expandirse y fluir. Si la academia sigue pensando que existe un molde o una receta con la cual se hace etnografía, entonces cada vez más prácticas sociales quedarán en completa oscuridad, por no permitir a lxs investigadorxs y sobre todo a las investigadoras, ser críticxs y heterodox(x)s, además de que es indiscutible que la etnografía; "no puede ser definitiva, pues cada texto corresponde a la perspectiva de un antropólogo, un espacio específico, en un momento particular del tiempo y en su singularidad" (Reartes y Castañeda 2001: 202).

---

12 Delatar el propósito del acercamiento a la comunidad con aspectos negativos.

13 Perfiles que no tienen ninguna información en la biografía o no tienen foto de perfil.

14 Que incluyó 20 horas de entrevistas a profundidad, el análisis y revisión de más de 367 fotografías y *tweets*.

Otro punto fue que se me cuestionó duramente sobre los 140 caracteres[15] que Twitter permitía y se me dijo que "no era buena idea trabajar en esa red social por esa limitación". Eso llevó a cuestionarme cómo ellas se desenvolvían en la plataforma, para mi sorpresa descubrí que los 140 caracteres no eran relevantes en esta práctica y que lo que realmente importaba eran las imágenes y los cuerpos que se veían en ellas. No eran las palabras, ni el lenguaje lo que destacaba en esta práctica, esto me llevó a cuestionarme: ¿qué peso tiene el lenguaje para la disciplina antropológica? Coincido con María Elvira Díaz-Benítez (2013) cuando argumenta que:

> Existe en el quehacer etnográfico una gran tendencia a valorar el referencial "hablado" (y yo agregaría incluso "escrito"). La antropología *mainstream* ha venido discutiendo el poder de lo "dicho", la importancia de lo que es "hablado", el significado de las palabras dentro de un contexto cultural y las fuerzas que estas tienen para transformar sociedades, pero en (ciertas) prácticas las cosas que se quieren decir o hacer se explican mediante los gestos, las poses y el espacio (Díaz-Benítez: 25-26).

En esta práctica en Twitter, las mujeres "hablan" a través de las poses, gestos, sugerencias, lencería, marcas corporales y filtros. Las palabras son sustituidas por el lenguaje corporal, incluso publican imágenes sin texto porque no hace falta. Yo leía cada imagen con sumo detenimiento al grado incluso de fijarme en otros aspectos que iban más allá del cuerpo (sábanas, cuadros, espejos, tapices, entre otras cosas como mencioné líneas arriba) y aquello me decía más que 140 caracteres. En esta práctica las palabras son solo adornos.

"Malinowski nos enseña a desconfiar de las palabras: lenguaje no es sinónimo de pensamiento humano. Invitándonos a pesar en cómo se usan los gestos, para designar metafóricamente algo" (Díaz-Bénitez 2013: 26). Entendí a lo largo del camino que para ellas era más importante mostrar una buena fotografía, en donde la pose tratara de decir todo. Ellas hablan con sus espectadores, pero no a "tuitazos" sino a través de cada una de las imágenes que publican, por eso yo decidí no elogiar sus palabras, sino aquello en lo que ellas trabajaban diariamente, es decir, en la presentación de su cuerpo a partir de la imagen.

No voy a discutir en este espacio si 140 caracteres dicen mucho o poco, porque específicamente en esta práctica de desnudez, los caracteres no son relevantes para las mujeres o los espectadores, las palabras sólo son un complemento. Esto muestra que los investigadores e investigadoras tenemos que salir de nuestras

---

15 En noviembre del año 2017, Twitter cambio el número de caracteres para escribir un *tweet,* de 140 a 280. Sin embargo, los cuestionamientos que se vertieron sobre el número de caracteres se dirigían a 140 porque inicié mi investigación tiempo antes de que esto fuera modificado.

zonas de confort y buscar en la práctica social y cultural aquellos elementos que en verdad nos hablen.

¿Qué aprendizajes conservo de esta forma de implicarme con las sujetas de mi investigación? Atreverme a tomarme fotografías eróticas me permitió ver mis miedos e inseguridades; reconocer el "valor" de un *like* y saber que yo, al igual que las mujeres que participaron en mi investigación, estamos sometidas a cánones de belleza, estructuras de poder en donde impera la heteronorma , "pude sentir en carne propia como él (sexo, deseo y erotismo) toca con principios morales que están ahí guardados en lo más íntimo de nuestro ser, así intentemos dejarlos olvidados en un baúl al momento de ir al trabajo de campo" (Díaz-Benítez 2013: 23).

Descubrí que al realizar esta práctica *lo personal se vuelve político*. Durante mi investigación y por las decisiones que tomé, atravesé problemas con mi pareja, familia y amigxs por "mostrarme así en internet", a ellxs les pareció que estaba haciendo algo "indebido", me preguntaban constantemente: "si no existían otras formas", "si estaba segura", "si era necesario", "si no estaba haciendo una locura". En estos años de investigación consciente e inconscientemente negocié continuamente mi posición como antropóloga, investigadora, mujer sexual, hija, novia, amiga y mujer deseable, entonces para mí fue absolutamente claro que en una investigación donde se tocan temas de sexualidad "la propia sexualidad de la investigadora es colocada siempre bajo sospecha" (Díaz-Benítez 2013: 22).

Cuando pasé por estos problemas llegué a cuestionarles a las personas de mi círculo social cercano, si me tratarían con la misma severidad si yo fuera varón y si se cuestionaría de igual forma mi posición como investigador/antropólogo, las respuestas no fueron claras, pero intuí que no. Todo esto vislumbra mi posición como sujeta de género, ya que como mujer mi subjetividad e identidad fueron puestas en duda, por lo que defendí no sólo mi trabajo académico, también mi persona. Fue agotador. Esto me llevó a una comprensión profunda de la elección del anonimato en Emily, Julieta, Cami y Lorena. La experiencia es una forma de conocimiento concreto que nos produce y nos posiciona en lugares determinados, crea prejuicios, miedos e incertidumbre, a su vez nos guía para tomar decisiones, acciones y pasos a seguir.

Las mujeres colaboradoras en esta investigación y yo, somos sujetas de experiencia. La experiencia se constituye de lo social y lo personal, de cosas reales y simbólicas, de discursos a los cuales estamos expuestas y reaccionamos. Teresa De Lauretis menciona que:

> A partir de la experiencia se construye la subjetividad, uno se ubica en la realidad social y de este modo percibe y comprende como subjetivas

> estas relaciones (materiales, económicas, interpersonales) y en una perspectiva más amplia, históricas (De Lauretis en Scott 1992: 53).

Es importante aclarar que la experiencia personal y colectiva no sólo se produce en un aspecto mental, también se expresa en el sentir del cuerpo y de la carne, que tiene que ver directamente con la manera en que nos afectan las sensaciones, los sabores, el dolor y el placer, por lo que:

> En el trabajo de campo, como en toda nuestra vida las sensaciones, las emociones, el intelecto operan simultáneamente en la estructuración e interpretación de nuestra experiencia del mundo, por lo que es indispensable transformar el modelo de observador participante desapasionado en un actor comprometido emocionalmente (Reartes y Castañeda 2001: 201).

Las investigadoras e investigadores debemos tener conciencia de nuestro cuerpo sexuado y nuestro género. Reflexionar en torno a estos da cuenta de la producción de un conocimiento concreto. No podemos colocarnos en el campo como seres sin sexualidad, género o incluso deseo pues:

> Nuestros cuerpos participan de la construcción del campo y de las relaciones, queda en nosotros entender y dilucidar las maneras cómo a partir de esta experiencia es posible construir conocimiento, es decir una antropología "capaz de usar el *self",* de modo epistemológicamente productivo (Díaz-Benítez 2013: 25).

He sido usaría de Twitter por muchos años. Sin embargo, nunca lo había vivido y encarnado como en esos días de trabajo de campo, en donde mis imágenes se compartían con las de ellas. La emoción, el nervio, el miedo y el deseo eran parte de mi día a día. En ningún momento de mi trayectoria en esta red social, estuve tan al pendiente de lo que sucedía en ella. Tuve momentos amargos al leer comentarios de hombres que intentaban "halagarme" pero que, a mi modo de ver, más bien me ofendían y tuve que aprender a ignorarlos como lo hacían ellas, al mismo tiempo pasé momentos de complicidad con Emily, Julieta, Cami y Lorena, momentos de risa, de apoyo y compromiso, generando un nuevo espacio de acompañamiento. Hubo tiempos desoladores, pero también otros llenos de emotividad. Me atreví a mirar mi cuerpo de otra manera, me arriesgué a quitarme la ropa y mostrar mi cuerpo a desconocidos –algo que pensé que nunca haría– y comprendí que era necesario rescatar en mi etnografía mi lugar como investigadora, sin negar mi propia experiencia.

Conclusión

¿Por qué desarrollo una etnografía digital-vivida? Primero, es necesario reconocer que las tecnologías, los dispositivos e incluso los algoritmos gobiernan muchas partes de nuestra vida. Estas nuevas formas tecnológicas siguen reproduciendo clasificaciones y jerarquías, sostienen asimetrías de género, perpetúan estereotipos y clasificaciones. Su influencia en el orden social es abrumadora por lo que es necesario un acercamiento metodológico critico-creativo, que nos permita explorar y entender estos procesos como socio-tecno-culturales que reafirman, reproducen y producen identidades y prácticas, porque como argumenta Gómez (2017: 80) muchos de estos fenómenos contemporáneos "resisten a una lectura desde los cánones clásicos, tanto teóricos como metodológicos", por lo que tenemos que crear formas alternativas de análisis que respondan al contexto y espacio de estas prácticas culturales emergentes. Asimismo, quien decide trabajar en internet necesita descentralizar lo digital y comprender que la tecnología "incide de forma directa o indirecta en la transformación (modificación y creación) de lo material" (De Ponti 2015: 40). La etnografía, al no ser ortodoxa, nos permite abordar cada problemática de manera específica, es decir, da pie a una multiplicidad de abordajes de lo digital. La elección de una etnografía digital obliga a producir:

> Un estudio detallado de las relaciones en línea, de modo que internet, no es sólo un medio de comunicación, sino también un artefacto cotidiano en la vida de las personas y un lugar de encuentro que permite la formación de comunidades, de grupos más o menos estables y, en definitiva la emergencia, de una nueva forma de sociabilidad (Ardévol *et al.* 2003: 73).

La etnografía digital va más allá de solo analizar las nuevas formas de sociabilidad, pues la aplicación cuidadosa y analítica de esta metodología puede hallar formas de visibilidad y efectos materiales concretos en lxs sujetxs que participan en este entramado de elementos. La etnografía digital puede ser entendida como: "una oportunidad para transformar reflexivamente el propio método y replantear los supuestos teóricos y epistemológicos que sustentan nuestra relación con lo técnico" (Ardévol *et al.* 2003: 89). La etnografía nos permite apertura, reflexión y formas alternativas de comunicación, porque no necesariamente se limita a un espacio tecnológico-digital.

Segundo, es una etnografía vivida porque el tipo de implicación que realicé me permitió reflexionar profunda y críticamente sobre la experiencia y visibilizarme en todo el proceso de investigación, como una sujeta que encarna ciertas categorías y características como: mujer, persona sexual y deseante, investigadora, antropóloga que se adhiere a una perspectiva ciberfeminista. Este conjunto de categorías me produce, interpelan y determinan el trayecto de la investigación, pues soy consciente de que el conocimiento que produzco está mediado por estas

categorías y otras más, aunado a esto, son las cartas de presentación con cada una de las mujeres que participaron en este proyecto.

Es relevante señalar que las categorías con las que me defino no son limitantes y a partir de ellas tengo una visión parcial, específica y particular del fenómeno de estudio. Especificar esto da paso a la producción de metodologías de "de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y la no universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional" (Haraway 1991: 335). Ya que, así como analizamos con sumo detalle las categorías que encarnas las sujetas, es indispensable "someter la posición de la observadora al mismo análisis crítico al cual se ha sometido (la posición de las colaboradoras)" (Bernard en Pinzón y Garay 2012: 27).

Dicho esto, a pesar de las críticas y negativas que recibí cuando formulé y llevé a cabo la etnografía digital-vivida, este ejercicio fue enriquecedor porque me concedió asimilar las continuidades entre los espacios virtuales y no virtuales, a partir de las violencias que las mujeres de esta investigación y yo vivimos al realizar esta práctica, violencia que claramente rebasa las pantallas de los ordenadores y los celulares. Logré situarme y situar a mis colaboradoras al comprender las problemáticas que nos atraviesan, los lugares que habitamos, las experiencias que compartimos y nuestros quehaceres políticos.

Esto posibilitó entender que las tecnologías y dispositivos no son entes apolíticos o neutrales, pues reproducen relaciones de poder en donde estamos inmersas. Logré tener una perspectiva crítica hacia ciertos discursos sobre la "igualdad", "omnipresencia" y "positividad" que engloban a las tecnologías y sobre todo a las redes sociales como Twitter. Esta metodología me abrió la puerta a una práctica emergente, en donde mujeres pueden reconocerse como sujetas sexuales y de género, que les permite una reconciliación con sus cuerpos a partir de un proceso visual, ayudadas de la imagen. Asimismo, me dio la oportunidad de visibilizar las violencias, sufrimientos y dolores que nos cruzan cuando producimos un tipo de visibilidad específico. Esta metodología requirió ser consciente de mi ubicación teórica, pero también epistemológica en la investigación porque:

> La analista social es una sujeta ubicada, no una pizarra en blanco, y el objetivo del análisis social también es analizar a las sujetas cuyas percepciones deben tomarse tan en serio como "nosotras" tomamos las nuestras" (Rosaldo en Pinzón y Garay 2012: 27).

Las redes sociales son lugares en donde las mujeres producen prácticas relevantes para su vida. Los testimonios, audios y videos que producen en la red, son ventanas flotantes que muestran y enmarcan cómo las normas sociales y culturales intentan normalizar, disciplinar, orientar el cuerpo y la producción subjetiva de las usuarias,

lo que nos recuerda que: "el poder contemporáneo ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que más bien lo hace tendiendo redes, mediante la comunicación y las interconexiones múltiples" (Braidotti 2000: 121).

Quiero concluir diciendo que considero estas páginas como una segunda desnudez. La primera, como he relatado, se dio cuando mostré las fotografías de mi cuerpo en Twitter. Esta segunda, es una desnudez metafórica que se presenta al relatar las adversidades, dificultades, problemáticas, frustraciones y cuestionamientos que experimenté al formular y llevar a cabo esta etnografía digital-vivida. Es una desnudez –otra– porque estos altibajos y enredos que atravesamos especialmente las investigadoras, cuando trabajamos temas de sexualidad en la disciplina antropológica no suelen ser develados, se quedan en segundo plano o son silenciados. No obstante, creo fundamental dejar al descubierto estos procesos en beneficio de pensar críticamente la formulación de metodologías encarnadas, creadas desde un cuerpo, "siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza" (Haraway 1991: 333). Esta desnudez metafórica muestra, además, que es posible generar otro tipo de lazos, vínculos, relatos y relaciones con las mujeres que colaboran en la investigación, puentes que no partieron precisamente de la extrañeza, sino de aquello que nos unía, nos identificaba, de las experiencias compartidas, de diálogos, tensiones y aprendizajes mutuos que desdibujan la "otredad" para pintar un "nosotras".

Referencias bibliográficas

Arancibia, Javiera, Billi, Marco, Bustamente, Camila, Guerrero, Maria José, Meniconi Liliette y Molina, Mónica. 2015. *Acoso Sexual Callejero: Contexto y Dimensiones*. Chile: Observatorio Contra El Acoso Callejero.

Ardévol, Elisenda, Beltrán, Marta, Callén, Blanca y Pérez, Carmen. 2003. Etnografía Virtualizada: La Observación Participante y La Entrevista Semiestructurada En Línea. *Athenea Digital*. (3): 72-92.

Ardévol, Elisenda, Estalella, Adolfo y Domínguez, Daniel. 2008. "La Mediación Tecnológica en La Práctica Etnográfica." En: Elisenda Ardévol, Adolfo Estalella y Daniel Domínguez (eds.), *La Mediciación Tecnológica En La Práctica Etnográfica*. pp. 9-30. España: Ankulegi.

Bauman, Zygmunt. 2007. *Vida de Consumo*. México: FCE.

Boaventura, Sousa Santos. 2009. *Una Epistemología Del Sur: La Reinvención Del Conocimiento y La Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO.

Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos Nómades: Corporización y Diferencia Sexual En La Teoría Feminista Contemporánea*. México: Paidós.

Caratini, Sophie. 2013. *Lo Que No Dice La Antropología*. Madrid: Editoral del Oriente y del Mediterráneo.

De Ponti, Javier. 2015.Tecnología, Materialidad y Diseño. *Bold*. (2): 38-46.

Díaz-Benítez, Maria. 2013. Algunos Comentarios Sober Prácticas Sexuales y Sus Desafios Etnográficos. *Apuntes de Investigación Del CECYP*. 23(1): 13-33.

Díaz Torres, Teresa. 2018. "Devenir mujer a través de la imagen. Visibilidad, agencia y producción de la subjetividad femenina sexualizada en mujeres mexicanas a través del autorretrato de desnudez en Twitter." Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras. BUAP. Puebla.

_____. 2016. "Porque a mí también me gusta: una aproximación a las consumidoras de pornografía." Tesis de licenciatura. ENAH. Ciudad de México.

García, Javier. 09 de septiembre del 2015. #Putipobres: Exitarse Con Chicas de Barrio Pobre. *Vice*. https://www.vice.com/es/article/9b7qje/putipobres-excitarse-con-chicas-de-barrio-pobre-069.

Gómez Cruz, Edgar. 2017. Etnografía Celular: Una Propuesta Emergente de Etnografía Digital. *Virtualis*. 8(16): 77-98.

Guber, Rosana. 2004. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción Del Conocimiento Social En El Trabajo de Campo*. Buenos Aires: Paidós.

Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinvención de La Naturaleza*. Barcelona: Cátedra.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2021. *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH)*. México: INEGI.

Krotz, Esteban. 2004. *La Otredad Cultural Entre Utopía y Ciencia. Un Estudio Sobre El Origen, El Desarrollo y La Reorganización de La Antropología*. México: UAM-FCE.

Leal Guerrero, Sigifredo. 2011. *La Pampa y El Chat. Aphrodisia, Imagen e Identidad Entre Hombres de Buenos Aires Que Se Buscan y Encuentran Mediante Internet*. Buenos Aires: Antropofagia.

Móran, Liliana. 07 de marzo del 2023. Acoso Callejero. ¿Por Qué Afecta La Libertad de Las Mujeres? *Ciencia UNAM*. https://ciencia.unam.mx/leer/1384/acoso-callejero-por-que-afectar-la-libertad-de-las-mujeres.

Pinzón, Carlos y Garay, Gloria. 2012. *El Efecto Telaraña. Reflexividad y Autoetnografía En Ciencias Sociales*. Buenos Aires: SB.

Reartes, Diana y Castañeda, Elena. 2001. Tabú. Sexo, Identidad y Subjetividad Erótica En La Antropología. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*. (6): 202-203.

Scott, Joan. 1992. The Evidence of Experence. *Critical Inquiry*. 4(17): 42-73.

Wacquant, Loïc. 2004. *Entre Las Cuerdas. Cuardernos de Un Aprendiz de Boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SECCIÓN VIII

ANTROPOLOGÍA DE LOS INTERSTICIOS URBANOS

SECCIÓN VIII

ANTROPOLOGÍA DE LOS INTERSTICIOS URBANOS

Presentación: acercamiento a la antropología urbana en México

Adriana Aguayo y Federico Besserer[1]

En diversos textos, algunos de los cuales referiremos en esta introducción, se han realizado importantes recuentos de cómo la antropología mexicana se acercó al estudio de las ciudades enfrentando importantes desafíos teóricos, metodológicos e incluso políticos. No pretendemos, por tanto, realizar en este trabajo un balance completo de la historia y aportes de la antropología urbana en el contexto mexicano, sino mostrar algunas de las líneas de estudio que sobre el ámbito urbano ha desarrollado la antropología para dar así entrada a los seis estudios que conforman esta sección y son reflejo de distintos acercamientos a los estudios urbanos que actualmente realizan las y los antropólogos en México.

Aunque la antropología urbana como campo de conocimiento fue reconocida hasta entrada la década de los años setenta (Hannerz 1980), años atrás los antropólogos ya habían centrado su mirada en las ciudades. Como muestra tenemos los trabajos de antropólogos y sociólogos de la Escuela de Chicago de los años veinte y los de la Escuela de Manchester de los años cincuenta y sesenta. De igual manera, en el caso de varias tradiciones antropológicas nacionales, podemos apreciar que de manera incipiente se volteaba a ver a las ciudades tratando de comprender las relaciones de interdependencia que se establecían entre estas y las comunidades rurales.

En el caso de México, la antropología –que se había dedicado fundamentalmente al estudio de los pueblos y comunidades indígenas– desde la década de los años cuarenta relocalizó su espacio de investigación cuando los indígenas comenzaron a migrar a las urbes de manera más intensa. Aunque un poco antes, en algunos estudios se hablaba de la interrelación entre ciertas comunidades indígenas y las ciudades. En *La población de Valle de Teotihuacán* publicado en 1922, Manuel Gamio había señalado la relación del mundo indígena con el mundo urbano al

1 Profesores-investigadores del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

describir las complejas y conflictivas interrelaciones entre los nahuas del Valle de Teotihuacán, las haciendas cercanas, la ciudad de Texcoco y la hoy Ciudad de México. Se mostraba, desde esa obra pionera, que no se podía analizar a las comunidades rurales y urbanas de manera aislada, puesto que ambas formaban parte de una totalidad más grande, la región. Esto mismo se constataba en los años cuarenta y cincuenta en las obras de Redfield (1940), Wolf (1956) y Aguirre Beltrán (1958), cuando el primero mostraba cómo habían cambiado los asentamientos mayas por la penetración de la cultura urbana, mientras que el segundo afirmaba que las comunidades indígenas no podían verse como sistemas autocontenidos sino que formaban parte de una red de relaciones en conjunto con las ciudades y el tercero puntualizaba que esas relaciones entre las elites urbanas y las comunidades indígenas y campesinas estaban insertas en un sistema regional de dominación cuyo centro de operación era la ciudad y en donde se reproducían las diferencias étnicas y estamentales.

En las obras antes referidas, la separación campo/ciudad e indígenas/no indígenas es visible, aunque se remarque su interdependencia y las complejas, así como desiguales relaciones que se establecen entre ellos. Además de que propiamente no se estudiaba a las ciudades y la vida urbana, sino que la ciudad era analizada para explicar algunos aspectos de la vida de las comunidades originarias que eran el interés primordial de los antropólogos en ese momento. Incluso cuando se daba cuenta de las migraciones campo-ciudad se sostenía el cambio cultural que enfrentaban los indígenas al integrarse a la vida urbana, lo que seguía remarcando esta dualidad. Es decir que, hasta este momento, las ciudades eran vistas más como un contenedor, como el lugar de llegada de los migrantes indígenas y donde estos perdían su identidad y cultura. Siguiendo el enfoque del cambio cultural, el foco de atención no era la vida urbana ni las ciudades, sino las poblaciones rurales, campesinas e indígenas, que llegaban a las ciudades.

Un giro disciplinar importante en el contexto mexicano se dio a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando las ciudades que concentraban los procesos de industrialización se convirtieron en el destino principal de las poblaciones migrantes, lo que dio por resultado un incremento inusitado de población, así como un proceso de urbanización importante y, en algunos casos, como en la Ciudad de México se vivió además un proceso de expansión territorial en un periodo relativamente corto de tiempo. Esto repercutió en el trabajo antropológico en el que surgieron nuevos temas y sujetos de investigación, así como se replantearon los métodos de investigación dado que se trabajaba en contextos cada vez más cercanos al investigador. A principios del siglo XX el 72% de la población del país habitaba en zonas rurales y se dedicaba a actividades agropecuarias, mientras que tan solo el 28% habitaba en ciudades; para 1950 la población rural había disminuido al 58% de la población total y la población urbana había aumentado al 42%. En cien años, a principios del siglo XXI, se había invertido la proporción

de habitantes ciudad/campo dado que el 75% de la población era urbana y solo el 25% era rural. Actualmente, se considera que el 79% de la población de México habita en ciudades (INEGI 2010 y 2020).

La misma transformación de las ciudades hizo que los antropólogos se interesaran por conocer qué estaba pasando en su interior. A inicios de los años sesenta del siglo pasado, Oscar Lewis (1961) se interesó por describir lo que llamó "cultura de la pobreza", centrándose en la trayectoria individual de los integrantes de una unidad familiar. Lewis propuso una metodología y un enfoque teórico particular que le permitió, no sin polémica, describir ciertas formas de habitar la Ciudad de México. Comenzaría así el interés por analizar la ciudad tomando como espacio de investigación unidades delimitadas como los barrios, colonias y vecindades de la ciudad. Para ello Lewis empleó las historias de vida para describir las condiciones y rutinas diarias de las familias estudiadas con el objetivo de explicitar las consecuencias de la pobreza (Portal y Safa 2005).

A fines de la década de los años sesenta, como consecuencia del movimiento estudiantil de 1968 y la crisis política y económica de aquel entonces, los antropólogos reflexionaron sobre el quehacer propio de la antropología mexicana, se replantearon su papel frente al Estado-nación y realizaron una fuerte crítica al indigenismo. Esta crítica se acompañaba de la apreciación negativa del modelo de subdesarrollo y la simpatía por el marxismo y la teoría de la dependencia. Lo anterior llevó al análisis del campesinado en términos de clase y al acercamiento analítico de otros actores sociales como los obreros, los colonos, los jóvenes y la burguesía.

En ese contexto y en contraste con la versión negativa que planteaba Lewis una década atrás al subrayar la carencia y pasividad de los urbanitas empobrecidos, Larissa Lomnitz (1975) en su libro *Cómo sobreviven los marginados* resaltó las relaciones de reciprocidad y ayuda mutua que permitía a los habitantes de la cerrada del Cóndor sobreponerse de la marginación urbana. Durante la década de los años setenta y los ochenta, el tema de los movimientos sociales encabezados por originarios y nuevos habitantes que demandaban vivienda y servicios en las periferias urbanas fue también relevante, como lo consigna el trabajo de Jorge Alonso (1980) sobre los habitantes de la colonia Ajusco. Aparecieron entonces nuevos temas, sujetos de estudio y enfoques que llevaron a los antropólogos a hacer antropología *de la ciudad* y ya no solo *en la ciudad*, dando lugar a un campo legítimo de investigación para la antropología (García Canclini 2001). Será entonces cuando se deja atrás el enfoque de la modernización, se abrazan los enfoques de la marginalidad y la desigualdad y "se intensifica el carácter multidisciplinario de los estudios sobre las ciudades mexicanas" (Portal y Safa 2005: 36).

Tal vez uno de los estudios más representativos es el que llevaron a cabo Angela Giglia y Emilio Duhau, en el que combinaron las herramientas de la antropología y la sociología en un proyecto de largo aliento que dio por resultado varios textos, el más sobresaliente de los cuales es el libro *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli* (2008) en el que logran dar cuenta de las reglas que ordenan el habitar en una ciudad tan grande y compleja como es la Ciudad de México. A diferencia de los estudios que se ocupan en describir espacios medianamente delimitados y espacialmente restringidos, Giglia y Duhau emprendieron la enorme tarea de dar cuenta de las reglas que norman la relación entre las personas y el territorio, planteando que estas varían de acuerdo con el tipo de espacio urbano. Para el caso de la Ciudad de México, reconocen la existencia de seis tipos de espacios diferenciados de los cuales dan cuenta a partir de lo que denominan áreas testigo. Este libro destaca por haber sido realizado por una antropóloga y un sociólogo, empleando metodologías conjuntas y partiendo de una base teórica en la que se discute la relevancia de diversas corrientes teóricas y disciplinarias. El interés por las ciudades y la incertidumbre sobre cómo estudiarlas, es compartida por varias ciencias sociales y, de facto, se realiza trabajo multi, inter y transdisciplinario para intentar dar una visión densa sobre la vida urbana. De ahí que la antropología mexicana se pregunte desde hace algunos años cuáles son las condiciones de trabajo en las ciudades y las condiciones de producción del conocimiento antropológico sobre las ciudades (Canclini 2001).

Desde la década de los años ochenta, la antropología urbana asumió el reto de estudiar la ciudad a otras escalas. Podemos identificar tres dinámicas que impulsaron diferentes enfoques. En primer lugar, podemos mencionar el sismo de 1985 y sus respectivas réplicas que tuvieron un impacto profundo en las construcciones de distintas ciudades del centro del país, pero especialmente en la Ciudad de México tuvieron también un impacto devastador e indeleble en la vida de sus habitantes y trajeron consigo consecuencias inmediatas en la vida política del país. A partir de este momento se comenzó a proponer la pertinencia de ir más allá del estudio de espacios acotados como los barrios, pueblos y colonias para resaltar la dinámica propiamente urbana. En ese contexto, la ciudad aparece como un espacio social heterogéneo en el que se expresan identidades locales, se manifiestan tensiones y se dirimen conflictos; pero sobre todo se enfatizó que el ámbito de lo local no puede estudiarse sin tomar en cuenta el contexto metropolitano. En este periodo, como consecuencia de la degradación urbana, la contaminación ambiental, la falta de renovación urbana debido a una serie de desastres naturales que impactaron algunas ciudades mexicanas, la vida en las ciudades comenzó a ser cuestionada y el tema de la metropolización se colocó en la mirada de los antropólogos (De la Fuente 2015).

La segunda de ellas fue el cambio en el modelo económico en México que dejó atrás la fórmula proteccionista para impulsar una economía abierta. En este

contexto la antropología estudió los vínculos entre capital internacional y los procesos de urbanización. Destacan en este enfoque los estudios realizados desde la antropología del trabajo que estudió diversas configuraciones urbanas que surgen en estrecha relación con el capital transnacional, como es el caso de los enclaves mineros y que establecen una fuerte conexión con otros enclaves debido a la concatenación de los procesos productivos (Sariego 1988). Estos trabajos fueron un antecedente para otros estudios que después darían importancia a la relación global-local en ciudades más grandes y menos especializadas, al remarcar las maneras en que una serie de procesos que suceden a escala global se anclan en la escala local de formas particulares como el desarrollo de megaproyectos, la renovación urbana y los procesos de gentrificación (Portal 2017). Este enfoque global-local sobre las dinámicas urbanas es novedoso, pero no es el único ya que otros trabajos estudian preferentemente las conexiones de las ciudades mexicanas con otras ciudades en el sistema de ciudades globales del mundo priorizando la relación global-global (Parnreiter 2000).

La tercera dinámica fue el cambio en los patrones migratorios y la transformación de las redes urbanas. El trabajo de Larissa Lomnitz que antes describimos, estudió un grupo de *personas* que habían llegado del campo potosino a la cerrada de Cóndor en la capital de la República. La etnografía de Lomnitz introdujo una nueva perspectiva en los estudios urbanos, analizando a la ciudad como un sistema de redes sociales que se sumó a la tradicional mirada de lo urbano como un espacio construido. Pero en los años 1980 y 1990 los patrones de movilidad cambiaron y las redes sociales tomaron dimensiones internacionales. Así, la antropología urbana empezó a dar cuenta de las conexiones entre ciudades de México y de otros países que conformaban espacios urbanos transnacionales por los que circulaban bienes, personas, ideas e imágenes (Hirai 2009). Esta otra globalización, una globalización desde abajo ha dado como resultado una red de ciudades transnacionales que conforman un entramado de escala mundial como la red de ciudades globales pero que no es isomórfica con aquella ya que, mientras que el sistema de ciudades globales une los clúster corporativos y financieros de diversas ciudades, el sistema de ciudades transnacionales se forma a partir de la articulación entre los márgenes de las ciudades (Besserer y Nieto 2015).

Estas nuevas realidades son más que un cambio de escala, se trata de nuevas metodologías, nuevas herramientas, marcos teóricos emergentes, así como problemas nuevos que deben ser correctamente encuadrados para su investigación. Esta situación se ha complejizado aún más desde la pandemia por COVID-19 que dejó al descubierto la emergencia de una nueva dimensión urbana que es su expresión en el espacio cibernético.

Los nuevos enfoques de la antropología en el estudio de las ciudades han dejado al descubierto espacios y unidades analíticas que resultaban "puntos ciegos" para la

investigación en el marco de los recursos con los que contábamos anteriormente. Se trata de espacios o problemas sociales que ocupaban un lugar intersticial entre el marco teórico que no era capaz de visibilizarlos y estudiarlos, y la realidad urbana cambiante en los que se generaban y reproducían.

El primero de este tipo de espacios intersticiales lo constituyen aquellos "terceros espacios" de los que habló Homi Bhabha (1990) al acuñar el término. Cuando en la antropología urbana dominaba un nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick Schiller 2003) que suponía –como en la definición clásica de los Estados nación– que a una unidad territorial de análisis –digamos un "barrio"– le correspondía una unidad social con una relativa coherencia –por ejemplo, una "cultura barrial"– y un sistema de gobierno –autoridades locales–. Las migraciones generan "terceros espacios" o intersticios al conformar grupos sociales que se asientan localmente pero no se homogenizan con la cultural local y al mismo tiempo son grupos que exceden las fronteras del confinamiento local. Son "terceros espacios" en tanto que no se restringen a la triada: una unidad territorial-una unidad cultural-una unidad de gobierno en sus lugares de origen, ni tampoco en los de destino. Se trata por ello de una tercera realidad, un tercer espacio, que no cabe en los presupuestos del marco teórico predominante que, además, suele ser el que informa a las políticas públicas que se imponen sobre un espacio urbano específico.

La migración (nacional o internacional) o la presencia con profundidad histórica de los sujetos diaspóricos en una ciudad producen este oxímoron, esta contradicción entre el lugar teorizado y el lugar realmente existente. Lo más cercano que podemos llegar a pensar para describir estos espacios intersticiales es el concepto de "zona fronteriza". Cuando las personas que viven en dos ciudades divididas por una línea fronteriza tienen actividades transfronterizas cotidianas, la región se convierte en una "zona fronteriza" donde la frontera no logra mantener la división prístina entre dos territorios y sus componentes culturales y de gobierno respectivamente (Veloz 2016). En la práctica, las ciudades contienen a su interior zonas fronterizas de muchos tipos que son formadas por personas que vienen de otros lugares o por personas que realizan trayectos entre su lugar de residencia y su lugar de trabajo. El estudio de estas zonas fronterizas y sus realidades transculturales han sido un tema de estudio en los años recientes y algunos de los trabajos que se presentan en este volumen son ejemplo de ellos.

Una segunda forma intersticial es la que aparece con los procesos de globalización y las políticas concurrentes de gentrificación de los espacios urbanos. Cuando una política pública de transformación urbana se impone sobre una zona de la ciudad de manera desigual, la literatura de los desarrolladores urbanos habla de zonas intersticiales. Es decir, de zonas que han quedado sin integrarse al modelo que se está imponiendo (Tonnelat 2008). Desde luego, los modelos impuestos generan sus propias contradicciones, sus propias formas de reproducción de la

desigualdad, de manera que con frecuencia estos intersticios no son el remanente de un modelo anterior, sino el producto emergente de una contradicción actual. El trabajo de Adriana Aguayo que se presenta en este volumen es un ejemplo de la literatura que intenta producir un marco interpretativo para el estudio y comprensión de estos espacios intersticiales de la globalización.

Otra forma más de espacio urbano intersticial es el que surge en los traslapes entre la condición de ilegalidad, informalidad o ilegitimidad de las prácticas que se realizan en uno o varios espacios urbanos que suponen la condición de legalidad, formalidad y legitimidad para su gobernanza. Irónicamente, las políticas urbanas neoliberales de los últimos años han generado un crecimiento abrumador de la economía informal, la expansión de los territorios urbanos ocupados de forma irregular y las prácticas sociales y económicas que pueden ser incluso ilegales –aunque operen con autorización de las autoridades–. Siguiendo a Veena Das y Deborah Poole (2004) algunas autoras y autores han denominado a estos espacios liminales, como "márgenes". Se trata de espacios literales o metafóricos donde las prácticas sociales y económica están fuera de la norma, pero no por ello fuera de la gobernanza del estado. La condición de informalidad o incluso ilegalidad, pone a quienes practican estas actividades en un espacio "fuera de la ley" y por ende fuera del acceso a derechos que la ley garantizaría, pero suelen estar bajo la gobernanza indirecta del estado que produce formas de gubernamentalidad que les hace gobernables dentro de su intersticialidad. No se trata de procesos locales que se esconden en la oscuridad de los callejones urbanos, se trata con frecuencia de nodos donde se anclan cadenas globales de mercancías como la venta de ropa usada o de segunda categoría cuya importación es ilegal pero cuya venta está controlada en los espacios informales y bajo el control de las autoridades por la intermediación indirecta de terceras personas como los "líderes" de los mercadillos o tianguis de la "fayuca" que describe Efrén Sandoval en este compendio.

Esta diversidad de terceros espacios, de intersticios urbanos, no son solamente realidades empíricas que merecen ser estudiadas para comprender su funcionalidad en el contexto actual de grandes cambios en los procesos urbanos. No es exagerado decir que los intersticios urbanos en general son un espacio que ha tomado un lugar central en los estudios de la antropología urbana mexicana. Lo anterior no solamente porque el método etnográfico es apropiado para el estudio de las realidades informales o marginales, sino porque estos terceros espacios, estos intersticios que usualmente se escapan a la descripción y comprensión de los estudios de la ciudad, se han transformado en lugares que ocupan un lugar paradigmático de la identidad, la economía y el ejercicio del poder en el contexto urbano actual.

Un ejemplo de ello lo constituyen los espacios íntimos como los hogares que usualmente no han sido un espacio privilegiado para el estudio de la antropología

urbana que prioriza la investigación de los espacios públicos y privados por ser los más representativos de la vida urbana. Pero durante la pandemia por COVID-19 se estableció en las ciudades condiciones especiales que lo transformaron en un "momento de excepción" donde se suspendieron las convenciones y reglas convencionales. Los hogares tomaron un lugar centralísimo para la vida urbana, donde implosionaron y se fusionaron las diferencias entre lugar de producción y lugar de reproducción, lugar de trabajo y lugar de descanso, espacio de recreación y espacio de disciplinamiento. El COVID-19 mostró que esos intersticios que no habían sido de interés para la antropología urbana que llamamos espacios de la intimidad, son un espacio ahora privilegiado por el capital para la producción a bajo costo, son un nuevo espacio de ejercicio de la gobernanza y las nuevas aulas de la enseñanza ciudadana, este momento excepcional contrasta con las formas convencionales del mundo contemporáneo. Se trata de prácticas que se han dado desde hace muy poco tiempo, un período que requiere de un nombre propio y que por ello ha sido denominado como el período "actual" (Besserer y Ruiz 2023). En este sentido, este volumen reúne algunos ejemplos del trabajo que realiza la antropología urbana hecha en las ciudades del México actual.

Abre esta sección el texto de María Ana Portal titulado *Ser pueblo en la Ciudad de México. Trasformaciones y nuevos retos* en el que la autora realiza un análisis profundo en torno a la presencia de los pueblos originarios en el contexto de una ciudad tanto diversa como desigual, como es la Ciudad de México. Para ello, destaca la importancia del estudio de estas poblaciones en la antropología y muestra dos grandes vertientes de análisis, una que resalta el legado mesoamericano de estos pueblos destacando su carácter étnico y otra, que sin dejar de lado sus especificidades étnicas, se centra en las formas contemporáneas en que los pueblos construyen su sentido de pertenencia a la urbe. Para la autora, el papel de los pueblos urbanos en la construcción de la ciudad y de la ciudadanía ha sido fundamental en tanto se han destacado por la defensa y conservación tanto de los recursos naturales como de su territorio y especificidades culturales. Al respecto de este último punto, sostiene que tanto desde la academia como desde el gobierno local ha sido una constante el problema de definición de lo que se entiende por pueblo originario, noción que además es relativamente nueva. Un nuevo proceso de delimitación sobrevino en el marco de la aprobación de la Constitución Política de la Ciudad de México en la que los habitantes de los pueblos y barrios originarios de la ciudad fueron concebidos como indígenas con derecho a la autonomía y la autodeterminación, a pesar de que en general ellos no se conciban a sí mismos como tales. Este reconocimiento, nos dice Portal, ha abierto procesos de redefinición colectiva de las identidades en los pueblos originarios y plantea, asimismo, una utopía que posibilita reinventarse y replantearse lo que significa ser pueblo en la ciudad, aunque también se presenta como un desafío en tanto dependerá de que se transformen las estructuras

administrativas y se creen las leyes secundarias para concretizar los procesos de autonomía y autodeterminación.

Siguiendo la línea temática de la identidad y la presencia indígena en las ciudades, tenemos el texto *Formas de intersticialidad del modo de existencia rarámuri en la Ciudad de Chihuahua,* de autoría de Arturo Herrera, quien se centra en las formas del habitar rarámuri en la capital del Estado de Chihuahua a las que caracteriza de intersticiales. El autor da cuenta de estas formas de actuar y vivir rarámuris como parte de las estrategias identitarias que estas poblaciones –en situación de movilidad y en tanto grupo minoritario, etnizado y racializado– ponen en marcha para hacer frente al racismo de la sociedad no indígena de Chihuahua. A lo largo del texto se describe a los rarámuris, sus formas de habitar la ciudad, su inserción residencial, así como las estrategias identitarias que emprenden para hacer frente al dispositivo racista. Así, nos dice Arturo Herrera, los rarámuris llevan una vida intersticial que comprende tanto espacios físicos y simbólicos, como tiempos, actitudes y prácticas discursivas que "les permiten llevar un modo de existencia comprensible y aceptable, estratégicamente fluido, para enfrentar el dispositivo racista que ejerce la sociedad mestiza" de la ciudad de Chihuahua.

En el tercer capítulo de esta sección que lleva por título *Ciudad y actos performativos. El caso de colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México* de Rocío Ruiz, la autora se acerca a la dimensión performativa de las distintas acciones realizadas por los colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México. A estas las comprende como una dimensión característica de las acciones políticas que realizan estos colectivos. Si bien son consideradas acciones de protesta y memoria, son también actos corporales que están en "escena" con otros cuerpos en un espacio social determinado. Como explica Ruiz, se trata de nuevas formas de protesta en la ciudad en las que "se colectiviza la organización para la búsqueda y para la protesta social, pero también se colectivizan las emociones" y mediante sus actos interpelan a la ciudadanía tanto como exigen justicia.

Siguiendo con la noción de espacios intersticiales, encontramos el texto de Adriana Aguayo titulado *Como un lunar en medio de todo: intersticios urbanos en contextos de gentrificación* que se adentra en el caso de la transformación urbana de las colonias Granada y Ampliación Granada de la Ciudad de México para argumentar que el reciclamiento de pasivos urbanos en la zona –mediante la puesta en marcha de un proyecto urbano que transformó una antigua zona industrial en una zona financiera, habitacional y de recreación– produjo intersticios urbanos. Este caso, señala la autora, nos permite comprender que los procesos de renovación que se han dado en el contexto de la urbanización neoliberal incrementan la segregación social y producen distintas violencias urbanas (despojo, desplazamiento o acoso inmobiliario) a las que la ciudadanía

ha respondido mediante procesos de resistencia vecinal. En el caso de estudio, Aguayo resalta dos tipos de intersticios urbanos que se produjeron en la zona para mostrar las violencias urbanas inherentes a las nuevas formas de hacer ciudad en el contexto de la ciudad postindustrial. Un tipo de intersticio queda representado por un espacio residual, una torre habitacional/comercial de más de 20 pisos cuya construcción fue suspendida hace más de tres años ante la sospecha de ilegalidades en la fusión de predios y que ha quedado como elefante blanco en medio de la colonia. Otro tipo de intersticio estaría representado por las viviendas que conforman la cerrada de Andrómaco desde antes incluso de que la zona fuera industrial y han logrado enfrentar la presión inmobiliaria y sustentado el derecho a la permanencia en un contexto social y urbano de marcados contrastes. Se trata, en este caso, de un espacio resiliente con potencia evocativa de las injusticias sociales pero también de las posibilidades de reinvención y adaptación antes los embates urbanos. Intersticios, además, que se ubican uno al lado del otro y son ejemplo de los contrastes urbanos tan cotidianos de las últimas décadas.

En el texto *Los tianguis de la ciudad de Monterrey en su articulación con el proceso globalizador,* Efrén Sandoval describe con agudeza, desde la perspectiva de los sistemas globales, la organización social y política, así como la manera en que transcurre la vida cotidiana en el comercio de tres tipos de mercancías que se venden en los tianguis de la ciudad de Monterrey, a saber, las mercancías usadas, baratas y sobrantes. En el análisis del sistema de mercados, el autor visibiliza el dispositivo comercial de la economía de la fayuca entendida como "el sistema de aprovisionamiento y comercialización que organizan la venta de mercancías baratas, usadas y sobrantes" que se ofrecen en los tianguis como resultado del proceso de sobreproducción al cual se dirigió la organización del comercio internacional en las últimas décadas del siglo XX dando lugar a la economía de la segunda mano. En este contexto, la economía de la fayuca se organiza, nos dice Sandoval, a partir de una serie de conocimientos, costumbres y disposiciones de personas que se encuentran al margen de la economía capitalista, una economía basada en el familismo y organizada desde abajo a partir de la negociación de códigos, símbolos, acuerdos y formas de relacionarse que "permiten que las mercancías crucen fronteras sin someterse a categorizaciones legales que otros inventaron" como parte de las formas en que la globalización se adapta y ha sido adoptada para la reproducción social.

Cierra esta sección la contribución de Federico Besserer titulada *La ciudad transnacional. Desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria* en la que se presentan dos aproximaciones teóricas que parten de la concepción de las ciudades como entidades conectadas más allá de sus perímetros territoriales. Por un lado, refiere a los estudios sobre la globalización urbana que configura sistemas de ciudades globales y por otro lado, desglosa la aproximación analítica que estudia los procesos de transnacionalización urbana y la constitución de

sistemas urbanos transnacionales. El autor propone que estas dos corrientes de pensamiento han hecho contribuciones de gran relevancia estudiando dos procesos fundamentales para entender la vida urbana contemporánea. Sin embargo, la intersección entre estos dos procesos urbanos, los globales –de carácter hegemónico– y los transnacionales –preferentemente producto del accionar de personas desde la subalternidad– ha sido poco estudiada. Una viñeta con la que abre el texto nos muestra que los puntos de convergencia entre procesos globales y transnacionales –como puede ser el hogar de una familia con redes migratorias transnacionales que trabajan para una sucursal del sistema bancario global– permiten comprender las interconexiones entre procesos globales y transnacionales e inferir macroprocesos entre el sistema global y el transnacional urbanos. El problema, nos advierte Besserer, es que los marcos teóricos de la globalización y del transnacionalismo urbanos han estado en competencia. La propuesta del autor es crear una mediación teórica que nos permita comprender las dinámicas trans-globales y sugiere dos instrumentos para hacerlo. Por un lado, un modelo de aproximación etnográfico que denomina "etnografía especular" que permite poner atención en las articulaciones entre procesos transnacionales y globales. Y, en segundo lugar, desarrolla una versión robusta del concepto de "desplazamiento" acuñado por Bela Feldman Bianco para analizar las dinámicas geográficas, económicas, política y sociales que se dan en forma conjugada en los procesos de urbanización planetaria.

Referencias bibliográficas

Alonso, Jorge (ed.). 1980. *Lucha urbana y acumulación de capital*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Aguilar, Miguel Ángel, Rosales Ayala, Héctor y Sevilla, Amparo. 1992. Cultura urbana en México en los ochenta: notas para un balance. *Sociológica*. 7(18): 111-139.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1958. *El proceso de aculturación*. México: UNAM.

Bhabha, Homi. 1990. "Naming the Nation". En: Homi Bhabha (comp.), *Nation and Narration*. pp. 1-7. Londres: Routledge.

Besserer, Federico. 2004. *Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional*. México: Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa.

Besserer, Federico y Nieto, Raúl (eds.). 2015 . *La ciudad Transnacional Comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: Juan Pablos Editor-UAM.

Besserer, Federico y Ruiz Grajales, Dafne Elena (comps.). 2023. *La explotación de lo íntimo. Memorias, imaginarios y conocimientos bajo COVID 19*. México: UAM.

Das, Veena y Poole, Deborah (eds.). 2004. *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.

De la Peña, Guillermo. 2015. Ciudades, diversidades y ciudadanías en la antropología mexicana. *Desacatos*. (48):177-191.

Gamio, Manuel. 1922. *La población del valle de Teotihuacán*. México: Talleres Gráficos de la Nación.

García Canclini, Néstor. 2001. Antropología y ciudad. Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica. *Jangwa Pana. Revista de Antropología*. (1): 97-110.

Giglia, Angela y Duhau, Emilio. 2008. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI-UAM Iztapalapa.

Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City. Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

Hirai, Shinji. 2009. *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Juan Pablos Editor-UAM.

Homonobo, José Ignacio. 2000. Antropología urbana: itinerarios teóricos, tradiciones nacionales y ámbitos temáticos en la exploración de lo urbano. *Zainak*. (19): 15-50.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. México: INEGI.

_____. 2010. *Población total según tamaño de la localidad para cada entidad federativa, 1950-2010*. México: INEGI.

Kearney, Michael. 2003. Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio. *Alteridades*. 13(25): 47-62.

Lewis, Oscar. 1964. *Los hijos de Sánchez*. México: FCE.

_____. 1961. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: FCE.

Lomnitz, Larissa. 1975. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

Nieto, Raúl. 1999. "A manera de epílogo. Cultura y antropologías urbanas en América Latina: la experiencia mexicana". En: Amalia Signorelli, *Antropología Urbana*. pp. 217-238. México: Anthropos-UAM Iztapalapa.

Parnreiter, Christof. 2000. La ciudad de México en la red de ciudades globales. Resultados de un análisis y una agenda para una futura investigación. *Anuario de Espacios Urbanos*, *Historia, Cultura y Diseño*. (7): 191- 215.

Portal, María Ana. 2019. "Trabajo de campo". En: María Ana Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. pp. 83-109. México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos Editor.

_____. (coord.). 2017. *Ciudad global, procesos locales: megaproyectos, transformaciones socioespaciales y conflictos urbanos en la Ciudad de México*. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Portal, María Ana y Safa Barraza, Patricia. 2005. "De la fragmentación urbana al estudio de la diversidad en las grandes ciudades". En: Néstor García Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*. pp. 30-59. México: UAM.

Redfield, Roberto. 1940. *The Folk Culture of Yucatán*. Chicago: The University of Chicago Press.

Sariego, Juan Luis. 1988. *Enclaves y minerales en el norte de México. Historia social de los mineros de Cananea y Nueva Rosita 1900-1970*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Tonnelat, Stéphane. 2008. The (in)visible life of urban interstices, a case study in Charenton-lePont, Paris, France. *Ethnography*. 9(3): 291-324.

Veloz, Areli. 2016. "La regulación de lo 'íntimo'". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 51-84. México: UAM-Juan Pablos Editor.

Wimmer, Andreas y Glick Schiller, Nina. 2003. Methodological nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration. An Essay in historical Epistemology. *The International Migration Review*. 37(2): 576-610.

Wolf, Eric. 1956. Aspects of Group Relationships in a Complex Society. *American Anthropologist*. 50(6): 1065-1078.

Ser pueblo en la Ciudad de México: transformaciones y nuevos retos

María Ana Portal Ariosa[1]

Introducción

En este texto me interesa discutir una línea de reflexión que considero importante para la antropología urbana: la presencia de los pueblos originarios en el marco de una ciudad, que como la de México, ha estado sometida a una dinámica de crecimiento constante, sumergida en las contradicciones de un sistema neoliberal que la conceptualiza como una mercancía más y donde las inmobiliarias juegan un papel fundamental en su desarrollo, generando una gran presión sobre el suelo urbano. Una ciudad que se reconoce como pluricultural, que se constituye en un crisol de etnias y culturas, pero donde se producen y reproducen desigualdades sociales y formas de exclusión de importantes sectores de población, convirtiéndose en un escenario de luchas y contradicciones en torno al espacio urbano. En este sentido, podemos pensar el espacio urbano como el resultado de la lucha por el poder que se ejerce sobre el territorio.

En la tensión y lucha que implica la construcción de la ciudad, los pueblos –distribuidos en todas las alcaldías de la urbe– han jugado históricamente un papel fundamental. Su presencia cuestiona y limita la vorágine de la urbanización, en la medida en que, muchos de ellos, mantienen un papel activo en la defensa y conservación de sus recursos naturales. Si recordamos que el 59% del suelo de la Ciudad de México es de conservación y que se ubica principalmente en el sur poniente de la misma, podemos entender la importancia de la lucha de los pueblos que están asentados en estas áreas boscosas, atravesadas por ríos y manantiales cuya preservación, en última instancia, representa un pilar de la vida misma de la urbe.

---

1 Profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de Antropología, UAM Iztapalapa.

En término globales, los pueblos originarios asentados en la Ciudad de México representaban –para el año 2000– el 11% de la población, es decir, alrededor de 965 368 pobladores, los cuales ocupan 104 km2 de los 1461 km2 de la superficie total de la capital.[2] Esta presencia innegable nos obliga a verlos como parte intrínseca de la construcción histórica y de la sustentabilidad de la ciudad. De allí la necesidad de analizarlos en sus varias dimensiones para comprender sus lógicas organizativas, la manera en que construyen su pertenencia y las formas en que se articulan con lo urbano reproduciendo al mismo tiempo sus tradiciones e identidades.

Múltiples son las dimensiones desde donde podemos aproximarnos a estos pueblos asentados en la ciudad, sin embargo, me interesa presentar aquí tres aspectos que considero centrales para su comprensión: el primero es la forma en que se han analizado estos espacios desde la academia, ya que la discusión en torno al tema visibiliza y provee elementos para su definición. Articulado a este aspecto, están las dificultades para la definición de este universo de estudio. Finalmente, las nuevas condiciones políticas de la ciudad a partir del decreto de la nueva Constitución impactan la situación actual de los pueblos originarios urbanos y nos abren nuevas rutas para su comprensión.

Para analizar estas tres dimensiones, he organizado este texto en dos partes. En una primera analizo brevemente cómo surge el interés por el tema de los pueblos originarios en la Ciudad de México y cómo se ha abordado el tema desde la academia. Ello implica reflexionar en cómo se les han definido y caracterizado y las implicaciones teóricas de su abordaje. Una vez ubicado el problema y sus dimensiones históricas y sociales, se dará entrada a una segunda parte en donde se reflexiona en torno a las nuevas condiciones que enfrentan los pueblos a partir de los profundos cambios políticos que ha sufrido la ciudad, centrándonos en el reconocimiento jurídico obtenido a partir de la nueva Constitución de la Ciudad de México, particularmente en relación al concepto de autonomía y de construcción de ciudadanía, lo cual incidirá en sus formas de construir sus identidades y su relación con la ciudad y sus nuevas autoridades.

Los pueblos originarios vistos por la antropología

Estos procesos de definición y de concepción sobre qué es un pueblo originario se van a reflejar en las posiciones de la academia frente a la cuestión, en donde me parece encontrar dos grandes vertientes que se distinguen, más que por enfoques contrapuestos, por el énfasis que le dan a sus reflexiones. La primera, si bien reconoce el ámbito de lo urbano y la incidencia que ello ha tenido en

2 Información basada en datos del INEGI, obtenida en Mora (2007: 29).

los pueblos originarios, se interesa por enfatizar el carácter étnico de dichos pueblos centrándose en el legado mesoamericano y las formas de reproducción de dicho legado. Esta corriente se consolidó a partir del Seminario Permanente de Etnografías de la Cuenca de México, organizado por Andrés Medina y Teresa Romero con sede en la UNAM, cuyos trabajos iniciaron desde 1998. A partir de trabajos etnográficos en diversos pueblos de la cuenca de México, han buscado explicar los hilos conductores entre las prácticas actuales y la cosmovisión mesoamericana en donde develan interesantes aspectos de la vida cultural de un sector muy significativo de los habitantes de la ciudad.

Relacionados al Seminario Permanente surgen un conjunto de seminarios y proyectos que consolidarán este enfoque. Ejemplos de ello los encontramos en lo que inicialmente se conoció como "Proyecto de Fiestas Patronales" que se inició a mediados de 1990, dirigido por la antropóloga Teresa Mora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) como parte del megaproyecto de "Regiones indígenas de México" que culminó con la aparición del texto *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico* (Mora 2007). Asimismo, está el proyecto de investigación "Etnografía de los pueblos originarios de la Ciudad de México" de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) que nació en 2004 articulado de manera importante a la docencia de dicha universidad. También la UAM Xochimilco cuenta con un centro de investigación sobre los pueblos de la delegación Xochimilco (Romero 2009). Con ello, esta vertiente de reflexión se consolida institucionalmente generando etnografías que permiten dar cuenta de los procesos organizativos de los pueblos originarios, particularmente de los ubicados en el sur-poniente de la ciudad, muchos de los cuales mantienen un vínculo con la producción agrícola que aún se conserva en la urbe.

El otro enfoque que podemos delinear es aquel que se ubica como parte de la antropología urbana que se desarrolla en nuestro país y que, sin dejar de reconocer el pasado mesoamericano y las consideraciones étnicas como eje identitario de los pueblos originarios, va a colocar el énfasis en las formas contemporáneas de construir su sentido de pertenencia y las formas en que desde allí, se articulan y se relacionan con la ciudad. A partir de temas como identidad, ciudadanía y formas de articulación política, se busca describir y analizar una suerte de definición étnica "urbanizada" que surge como un movimiento de nuevo cuño. El interés se centra en indagar cómo se construyen las reivindicaciones étnicas a partir de lo urbano, en donde el concepto de ciudadanía está constituido por dichos elementos étnicos. Esta corriente, menos institucionalizada que la anterior, ha generado trabajos interesantes como los de Scott Robinson y un grupo de alumnos de la UAM Iztapalapa los cuales analizaron, en su momento, los procesos de elección de consejeros ciudadanos en delegaciones del sur y poniente de la ciudad, centrándose en los procesos políticos y las disputas por el poder en los

pueblos originarios, indagando sobre los complejos vínculos entre las formas de organización local basada en las mayordomías y en los diversos tipos de sistema de cargos y la estructura de gobierno de la ciudad (Robinson 2008). Asimismo, en 2006 y a partir de proyectos de investigación interdisciplinarios e interinstitucionales, financiados por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), surgió la investigación titulada "Pueblos originarios, democracia, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México" que coordinó Lucía Álvarez desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

La hipótesis inicial de este proyecto consistió en considerar que la Ciudad de México es un territorio pluricultural donde conviven distintas identidades, formas de pertenencia y de organización que implican diferentes maneras de comprender y ejercer la democracia y la ciudadanía. Estas diferencias van a trascender el marco jurídico político establecido y se construyen articuladas a dinámicas socioculturales, cuya estructura –para el caso de los pueblos originarios– obedece a elementos de tipo histórico, étnico y de clase. Estas dinámicas se manifiestan en las formas particulares de concebir y organizar los tiempos y espacios sociales y, a partir de ello, de la manera en que piensan y organizan el mundo y la manera particular en la que construyen su experiencia urbana. Con estos referentes es que se regula la vida social, incidiendo de manera significativa en los procesos locales de construcción de ciudadanía.

Estos procesos, que se insertan en la dinámica más general de la globalización –la cual implica transformaciones económicas, políticas, territoriales y sociales– han tensado las contradicciones existentes entre tres lógicas estructurales: la lógica societal de los pueblos originarios, la lógica propia del proceso de urbanización que segmenta y rearticula el espacio urbano y la lógica centralista del régimen político local. Esta es una circunstancia histórica que implica un enorme reto para la construcción de un régimen democrático (Álvarez y Portal 2011).

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, en la UAM Iztapalapa se desarrolló un proyecto interinstitucional[3] (2019-2023) titulado "Las memorias de lo urbano: territorio, identidades y sentido de pertenencia ante la urbanización neoliberal".[4] Como parte del interés de investigación, se trabajó un subproyecto titulado "La construcción de la autonomía en pueblos originarios y comunidades indígenas migrantes a partir del nuevo marco legal asentado en la Constitución Política de la Ciudad de México", en donde se buscó describir y analizar del papel que han jugado la memoria y la identidad en los procesos de construcción y ejercicio de

3 En él participan el INAH, a través de la Dirección de Historia y la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el CIESAS y la UAM Azcapotzalco.

4 Dicho proyecto fue coordinado primero por Ángela Giglia y tras su muerte, por Adriana Aguayo.

la autonomía en los pueblos originarios y las comunidades indígenas residentes a partir de la entrada en vigor de la nueva Constitución Política de la Ciudad de México. Formulado como preguntas de investigación nos interesó responder: ¿Qué impacto ha tenido el concepto de autonomía en la construcción de la ciudadanía local?, ¿cuál es el papel de la identidad y la memoria en la construcción y ejercicio de la autonomía en los pueblos originarios y las comunidades indígenas residentes a partir de la entrada en vigor de la nueva Constitución Política de la Ciudad de México? y ¿de qué manera se articulan con las nuevas formas de gobierno de la ciudad?

La UAM Cuajimalpa también ha generado, desde 2015, varias líneas de trabajo en torno a este tema, cuyo énfasis también está en la memoria, articulando tres ejes: un proyecto interdivisional iniciado en 2015, un seminario permanente de investigación en el que participan alumnos de doctorado desde 2017 y un trabajo de recopilación de narrativas a través del concurso: "Memorias del poniente: Historias de sus pueblos, barrios y colonias" que se transformó en el proyecto "Historias metropolitanas" a cargo del Dr. Mario Barbosa y un equipo de colaboradores.[5]

Como se puede apreciar, hay un interés creciente, desde la academia y a partir de diversos enfoques, por conocer las dinámicas sociales, políticas e históricas de pueblos y barrios urbanos, porque, como señalamos al principio, los pueblos son parte constitutiva de la ciudad y no se pueden generar nuevas propuestas de trasformación urbana y de democratización de la misma sin incorporarlos como parte sustantiva. Aunado a lo anterior, está la propia reflexión de los pobladores, a veces también escrita y publicada como es el caso de Milpa Alta con el texto *Crónicas de los Pueblos Originarios* de 2008 y otros trabajos más que permiten ver el proceso desde la mirada interna.

La compleja delimitación de los pueblos originarios: un escenario general

El interés de la antropología por los pueblos llamados originarios de la Ciudad de México –como vimos antes– se consolida en la década de los noventa del siglo pasado cuando, producto de un conjunto de factores –políticos, sociales y económicos– los habitantes de dichos pueblos toman una posición política activa, haciéndose presentes –con sus especificidades– en el entorno urbano. El fortalecimiento de la polítca neoliberal que se materializó en el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, el levantamiento zapatista en

5 Los tres primeros tomos de la colección "Memorias del poniente" se encuentran en línea:
http://www.cua.uam.mx/pdfs/biblioteca/colecciondelibros-uamc/pdfs/15Libro_poniente.pdf
http://www.cua.uam.mx/pdfs/revistas_electronicas/mponiente/mponiente_2.pdf
http://www.cua.uam.mx/pdfs/biblioteca/colecciondelibros-uamc/pdfs/memorias-3-electronico-8abril.pdf

Chiapas en 1994, los movimientos indígenas continentales particularmente activos y cuestionadores de las celebraciones del Quinto Centenario de la conquista de América, la firma del Convenio 169 aprobado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en junio de 1989 y por la Cámara de Senadores en México el 11 de julio de 1990; así como la reforma política en la capital del país que otorgó el derecho a votar por nuestros gobernantes locales,[6] entre otros acontecimientos, conformaron el escenario de la visibilización de los pueblos originarios de la Ciudad de México y un nuevo marco de acción y organización para ellos.

Iniciando el siglo XXI, con la necesidad de fortalecer el marco jurídico para reconocer las especificidades culturales y sociales de estos pueblos y barrios, se crea la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, firmada en el seno de la UNESCO en octubre de 2005 y ratificada por México en 2006; la Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial, aprobado en octubre de 2003 y ratificada por México en diciembre de 2005 y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada por la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2007.

Un acto emblemático que visibilizó la presencia de los pueblos originarios que habitan la Ciudad de México, se dio el 25 de noviembre del 2001 cuando se celebró el Primer Congreso de Pueblos Originarios del Anáhuac como parte de la conmemoración del 89 aniversario de la firma del Plan de Ayala. En él participaron más de trecientos delegados de treinta comunidades del entonces Distrito Federal,[7] así como del Estado de México[8] y Morelos[9]. Allí plantearon la necesidad de frenar el crecimiento urbano sobre sus territorios y acordaron fortalecer la unidad y la

---

6 Llevando al triunfo de Cuauhtémoc Cárdenas en 1997.

7 Por la delegación Milpa Alta llegaron representaciones y grupos campesinos de Villa Milpa Alta, San Francisco Tecoxpa, San Juan Tepenáhuac, San Agustín Ohtenco, Santa Ana Tlacotenco, San Pedro Atocpan, San Jerónimo Miacatlán y San Pablo Oxtotepec. De Xochimilco asistieron Santiago Tulyehualco, San Gregorio Atlapulco, San Francisco Tlalnepantla, San Mateo Xalpa y San Luis Tlaxialtemanco. De Tlalpan asistieron San Miguel, Santo Tomás Ajusco y San Andrés Totoltepec. Por Magdalena Contreras asistieron comuneros de la propia Magdalena Contreras y la Representación Comunal de San Nicolás Totolapan. De Cuajimalpa estuvieron presentes el comisariado comunal de San Mateo Tlaltenango y la comunidad que representan y el pueblo de San Pablo Chimalpa, además habitantes originarios del Pueblo de Coyoacán. Resulta interesante destacar que todos ellos son pueblos del sur poniente de la ciudad. Los pueblos de otras latitudes de la misma, no participaron en este primer momento.

8 Por el Estado de México asistieron representantes de San Pedro Atlapulco, los comuneros de San Jerónimo Acazulco, la Unión de Pueblos de Ecatepec y el Consejo de la Nacionalidad Otomí.

9 Por Morelos participaron representaciones comunales de Tepoztlán, San Juan Tlacotenco, Ocotepec, Amatlán y Xoxocotla así como organizaciones fraternas como la Comisión Independiente de Derechos Humanos de Morelos y la Universidad Náhua.

organización formando coordinadoras regionales (una por entidad federativa) y una comisión coordinadora general. Con el paso del tiempo, la presencia cada vez más importante y notoria de los pueblos en la Ciudad, llevó a que en marzo del 2007 se creara el Consejo de Pueblos y Barrios Originarios, adscrito a la Secretaría de Gobierno y en diciembre de 2018, la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes.[10]

Uno de los elementos relevantes de este proceso, es que los pueblos decidieron asumir el término de "pueblo originario" propuesto en el Convenio 169 de la OIT, que si bien se refiere a pueblos tribales e indígenas, aquí se retomó como uno de los componentes definitorios de una identidad distinguible de la de los pueblos indios del resto del país. Teresa Mora lo explica de la siguiente manera:

> Con el término "pueblos originarios" se autodenominó inicialmente un grupo de nativos de los pueblos asentados en la delegación Milpa Alta, con un definido contenido simbólico-político, al adquirir presencia nacional e internacional el movimiento de los pueblos indígenas, a raíz del levantamiento zapatista del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y con la posterior firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.
>
> Así, en 1996 se celebra en Milpa Alta el Foro de Pueblos Originarios y Migrantes Indígenas del Anáhuac, donde se asume con convicción la filiación indígena, pero señalando una clara diferencia: son pueblos asentados en la legendaria región del Anáhuac y, como legítimos herederos de sus antiguos pobladores, tienen derecho incuestionable a su territorio (Mora 2007: 27).

Algunos autores coinciden en que el término "originario" busca eludir el estigma del término "indio" (Medina 2007). Ello lo pudimos constatar en diversos trabajos de campo realizados de 1995 a 2006 en pueblos de Cuajimalpa y Tlalpan, donde reiteradamente encontramos que sus habitantes, en general, no se identificaban como indígenas, aunque reconocieran su origen prehispánico. Sin embargo, también encontramos algunos ejemplos importantes de formas organizativas desarrolladas por los pueblos originarios en donde se autodenominan indígenas.

---

10 El Consejo es un órgano de coordinación de la administración pública y participación ciudadana en el que convergen nueve Secretarías, las dieciséis alcaldías y representantes de dichas comunidades, mientras que la Secretaría se creó con el objetivo de diseñar, establecer, ejecutar, orientar, coordinar, promover, dar seguimiento y evaluar las políticas públicas y los programas, proyectos y acciones del Gobierno de la Ciudad relacionados con los pueblos indígenas y sus derechos de conformidad con lo dispuesto en la Constitución Local. Una de sus atribuciones centrales es la de fortalecer el ejercicio de los derechos colectivos e individuales de dichos pueblos y barrios.

Tal es el caso de algunos comuneros y ejidatarios de los pueblos de Tlalpan que en conjunto con otros pueblos del entonces Distrito Federal, conformaron en 1996 la Alianza de Pueblos Indígenas, Ejidos y Comunidades del Anáhuac (APIECA). Esta asociación articulaba pueblos de distintas delegaciones como Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco y Magdalena Contreras. Su intención fue romper con la Confederación Nacional Campesina CNC, organismo ligado al Partido Revolucionario Institucional (Álvarez 2015).

En este sentido, vamos a encontrar algunas confusiones que el propio vocablo provoca ya que, para algunos, *originario* es equivalente a indígena, mientras que para otros no. Sin embargo, su uso –en el caso de la ciudad– ha permitido distinguir a las poblaciones que tienen territorios propios, históricamente definidos dentro de la urbe, de los indígenas migrantes provenientes de distintas zonas del país, que se asientan en la ciudad pero que no tienen la propiedad sobre un territorio específico. Permite también distinguir entre la acción de definirse específicamente como indígena y el hecho de reconocerse a partir un origen mesoamericano, pero tomando distancia del reconocimiento de una etnicidad específicamente india.

Al hablar de pueblos originarios urbanos, generalmente encontramos elementos particulares que los definen y los distinguen de otros asentamientos urbanos: tienen un territorio propio y un vínculo profundo con la tierra, están insertos en un sistema de parentesco en donde hay un conjunto de apellidos notables, tienen un sistema cívico religioso propio articulado a un santo patrón del que generalmente deriva su nombre, casi siempre acompañado de un nombre en lengua indígena que da cuenta de su origen prehispánico. El sistema cívico religioso –conocido también como *mayordomías*– estructura la idea de comunidad y brinda una normatividad específica en cada caso. Todo ello les provee de una conciencia *de ser pueblo*.

Los pueblos originarios: el universo de estudio

Un primer problema al que nos enfrentamos los estudiosos de este tema es a la delimitación de nuestro universo de estudio. Algo tan aparentemente simple como el ubicar cuántos pueblos hay en la ciudad, se convierte en un problema en sí mismo. Esto se debe a varios factores. Un primer elemento tiene que ver con la nomenclatura y con la invisibilidad histórica de estos lugares. En la década de los años setenta del siglo pasado con el fin de homogenizar los espacios de la ciudad, se generó una política pública en la que se decidió nombrar a todos los espacios como *colonias*, soterrando las especificidades de los diversos lugares urbanos, tanto de pueblos como de barrios. Sin embargo, aunque subordinada, encontramos su presencia; por ejemplo, en los señalamientos de las calles se podía apreciar el nombre de la colonia y la Delegación a la que pertenecía; pero

con frecuencia se mostraba la siguiente leyenda: “Colonia Pueblo San Andrés Totoltepec”, “Colonia Pueblo Centro de Tlalpan”, etcétera.

Cuadro 1. Variaciones entre el número de pueblos originarios por alcaldía.

Alcaldía	Atlas Etnográfico	Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios	MXCity.mx (Guía turísitca de la ciudad)
Álvaro Obregón	8	9	7
Azcapotzalco	14	22	21
Benito Juárez	6	9	7
Coyoacán	7	6	7
Cuajimalpa de Morelos	4	5	3
Cuauhtémoc	1	2	1
Gustavo A. Madero	15	9	8
Iztacalco	1	1	2
Iztapalapa	18	15	19
La Magdalena Contreras	5	4	4
Miguel Hidalgo	1	4	4
Milpa Alta	9	12	12
Tláhuac	2	7	7
Tlalpan	10	11	12
Venustiano Carranza	2	2	2
Xochimilco	14	14	14
Subtotal	117	132	130

Fuente: Elaboración propia con información del Consejo de los Pueblos y Barrios Originarios de la CDMX, el texto *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico* (Mora 2007) y la página web: MXCity.mx (2022).

Un segundo aspecto es que, aun cuando la definición de pueblo originario está asociada a la propiedad de un territorio –lo cual aparentemente es un referente fijo y estable– en la realidad nos damos cuenta de que son procesos flexibles en donde aparecen y desaparecen pueblos y barrios. En algunos casos y ante la poca claridad en sus definiciones y delimitaciones, los pueblos fueron equiparados a los barrios –los cuales son generalmente partes constitutivas de ellos– mientras en otros casos, los barrios han buscado ser reconocidos como pueblos. Un ejemplo de ello es el caso de Chimalcoyotl en Tlalpan, que se consideraba parte del pueblo de San Pedro Mártir, y que con el argumento de que tienen su propia iglesia y su propio panteón –entre otros elementos– lograron constituirse en pueblo.

Una tercera cuestión tiene que ver con intereses políticos y culturales detrás de la definición de pueblo originarios, de tal suerte que las cifras varían dependiendo de quién los cuenta y para qué los cuentan y con qué criterios lo hacen. Por ejemplo, en el libro *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico* (Mora 2007) la autora da cuenta de 117 pueblos, mientras que en la página del Consejo de Pueblos y Barrios Originarios, encontramos registrados 132 y en la Guía Turística de la Ciudad de México se contabilizan 120. En el cuadro siguiente hago una comparación entre estas cifras, en donde podemos observar diferencias muy significativas por alcaldía.

Esto nos lleva a preguntarnos a partir de qué criterios se excluyen unos pueblos y se incluyen otros. Otro aspecto fundamental que hay que tomar en cuenta, es la historia misma de la ciudad y la manera en que se fueron incorporando los pueblos al espacio urbano, lo cual generó diversos tipos de pueblos. Estos pueblos, en un primer momento y en relación con la ciudad central colonial, estaban en las afueras de la misma, en los márgenes de lo que fuera el lago y otros en las serranías circundantes. El crecimiento urbano expansivo que inició en la década de los sesenta del siglo XX, propició la incorporación a la urbe de manera diferenciada, de tal suerte que algunos han quedado dentro de las zonas centrales de la ciudad, mientras que otros conservan una distancia significativa con respecto al centro.

En este contexto, podemos pensar que los pueblos hoy llamados *originarios* se constituyeron a partir de tres dinámicas socioespaciales. Por un lado, estaba la presencia de alrededor de 200 pueblos –como lo ratifica González Aparicio (1980)– que ya estaban asentados en la cuenca del lago cuando llegaron los españoles. Estos asentamientos tenían diferentes niveles de consolidación urbana por lo que, en el momento de la conquista, respondieron de distintas maneras al embate colonizador:[11] algunos desaparecieron, otros permanecieron y otros se

11 Ciudades y poblados de distintos tamaños, algunos tan importantes como Tlaltelolco, Azcapotzalco, Culhuacán, Tláhuac, Tlalpan, Xochimilco, Chalco y Texcoco.

reconfiguraron. Aunado a lo anterior, sabemos que durante la colonia, se formaron nuevos pueblos por la expulsión de los indígenas de sus antiguos barrios en el centro de la ciudad. Es decir, ante la necesidad de reconstrucción y apropiación de la antigua ciudad mexica y la creciente ocupación de los antiguos barrios indígenas por parte de las familias españolas, los conquistadores implementaron una *traza urbana*, cuyo objetivo fue reservar el primer cuadro de la ciudad para habitación exclusiva de los españoles. Con ella se trazaron calles y distribuyeron predios que, a partir de una acequia, separaban la ciudad española de la india, la cual se extendió a sus alrededores. Esto trajo consigo el desdibujamiento definitivo de los *calpullis* indígenas que se hallaban dentro de sus límites,[12] generando nuevos asentamientos.

En esta traza se conservó la antigua división indígena de los cuatro barrios centrales de Tenochtitlán, así como sus nombres originales, pero ahora renombrados por los españoles: San Juan Moyotla, Santa María Tlaquechihuacan, San Sebastián Atzacualco y San Pablo Teopan (Mora 2007: 49).

> Cabe agregar que la traza de las parcialidades de San Juan y Santiago contrastaba con el orden de la ciudad española y ambas funcionaban como unidades políticas y administrativas, en donde se localizaban los dos *tecpan* o casa de gobierno, residencia de las autoridades indias electas anualmente: el gobernador y los alcaldes de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco. Por orden de las autoridades españolas, de ellos dependían los barrios con sus alcaldías, así como ciertos pueblos -también con sus alcaldes y gobernadores- más o menos dispersos (…) Sin embargo, muchos indios vivían en el territorio de las parroquias de españoles de la misma manera que algunos españoles habitaban barrios indios, por lo que la separación total resultó imposible (Mora 2007:51).

Un tercer proceso lo encontramos en los pueblos que fueron fundados o refundados en zonas periféricas de la ciudad durante la época colonial a partir de la política de congregación de indios, en donde las poblaciones dispersas eran concentradas en poblados pequeños ya existentes o reubicadas en otros espacios, afianzándolas al terrritorio a partir de la construcción de una capilla central y la imposición de un santo patrono. Con esto también desdibujaron los antiguos *calpullis* de las poblaciones de origen, ya que incorporaron a habitantes de distintos lugares. Muchos de estos pueblos fueron construidos en las zonas altas de la cuenca. Posiblemente a ello se deba que, en el cuadro previo podemos observar que las alcaldías con menor número de pueblos reconocidos son las centrales, mientras que las periféricas son las que cuentan con un mayor número.

---

12 Para profundizar en este aspecto véase a Andrés Lira (1995).

Esta dinámica histórica ha marcado la estructura de los pueblos contemporáneos. Si retomamos la propuesta de Iván Gomezcésar (2011), se pueden distinguir al menos cuatro tipos de pueblos, asentados en las diversas regiones de la Ciudad de México: 1) *Pueblos rurales y semirurales* ubicados en la zona sur y surponiente de la Ciudad, en cuyos territorios se encuentra importante superficie de bosques, río y manantiales, ubicados en el suelo de conservación y donde se encuentra la zona de chinampas todavía en producción. Estos pueblos se ubican fundamentalmente en las actuales alcaldías de Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Magdalena Contreras, Álvaro Obregón y Cuajimalpa, se caracterizan por su vocación agrícola, así como una valiosa herencia de las culturas prehispánicas. Sus pobladores representan a un sector con una vida comunitaria y organizativa muy consolidada. 2) Aquellos que tienen *un pasado rural reciente*. Se asemejan a los anteriores, pero perdieron su carácter rural y agrícola en las últimas décadas. Están ubicados principalmente en las alcaldías de Iztapalapa, Coyoacán, Iztacalco, Benito Juárez y Venustiano Carranza. Su urbanización se relaciona a la venta de la tierra como consecuencia de la presión de inmobiliarias y del crecimiento urbano. Con la pérdida de la tierra, se pierden también, formas de representación cívica, aunque no necesariamente las formas de organización religiosa constituida a partir de un sistema de cargos y de vida comunitaria todavía presente. 3) *Pueblos urbanos con una vida comunitaria limitada*, que se refiere a pueblos ubicados en el centro y norte de la Ciudad, en las alcaldías de Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo, Gustavo A. Madero y Azcapotzalco, cuya existencia como comunidades era precaria desde hace más de un siglo.

> Pese a que son evidentes las diferencias entre pueblos rurales, pueblos urbanos con fuerte vida comunitaria y pueblos que carecen de esto último, es claro que comparten las tres características que los definen como pueblos originarios, a saber: todos cuentan con un claro origen prehispánico o colonial; están constituidos por grupos de familias que poseen una noción de territorio originario y se nuclean alrededor de una o varias organizaciones comunitarias que garantizan la continuidad de sus principales celebraciones (Gomezcésar 2011: 12).

Finalmente, el autor incluye en su tipología *a pueblos de otros orígenes que se han asimilado a formas de organización de los pueblos originarios*, que comparten muchas de las características de estos y que incluso son considerados como tales. Sin embargo, desde mi perspectiva, estos pueblos en realidad son residentes en la ciudad y muchas veces, aunque puedan llegar a tener formas de organización similares, no son considerados como originarios. Con un universo tan complejo como el que hemos delineado aquí y lo reciente de las transformaciones legislativas y políticas de la ciudad, resulta muy difícil hacer un pronóstico sobre los desafíos y problemas que podrían enfrentar los pueblos originarios en este nuevo contexto. Sin embargo, me interesa esbozar algunas cuestiones que pueden

resultar relevantes para la problemática social y política actuales, en donde más que reflexiones generales, quiero dejar preguntas abiertas.

Algunos retos de los pueblos originarios frente a las transformaciones políticas y sociales en la Ciudad de México

El paso a la democratización de la ciudad ha sido largo y complejo. Sin embargo, el 31 de enero del 2017 con la aprobación de la Constitución Política de la Ciudad de México, se materializó este proceso que inició en 1993 con el referéndum en el cual los habitantes de la capital se manifestaron a favor de tener los mismos derechos ciudadanos que el resto de las entidades del país. Esto implicaba, entre otros, el derecho a elegir a sus gobernantes sin la intervención federal, lo cual sucedió en 1997 cuando se consolidó la reforma política y se pudo elegir por primera vez al jefe de gobierno capitalino. El siguiente paso implicaba necesariamente la conformación de un Congreso local y desde luego la elaboración de una Constitución Política propia.

La nueva Constitución si bien consolida un conjunto de reformas que defienden dichos derechos básicos de la ciudadanía, implica proponer y repensar las instituciones públicas y sus políticas, la normatividad requerida, la relación entre sociedad y gobernantes y las formas de participación ciudadana. En síntesis, supone delinear la fisonomía que tendrá la naciente democracia local. En esta nueva etapa, la Constitución Política de la Ciudad de México se enfrenta al desafío fundamental de su puesta en práctica a través de un proceso legislativo respetuoso de su mandato, lo que obliga a que la elaboración de las leyes se someta a algunos principios fundamentales para fortalecer la vida pública de la ciudad:

1. Los derechos humanos como fundamento de la acción pública, en la legislación, en el ejercicio de gobierno, en la planificación, en la gestión y en la evaluación de lo realizado.

2. El rediseño de la arquitectura institucional, necesaria para el cumplimiento de los derechos, que requiere de relaciones de colaboración y complementariedad entre los diversos órganos de gobierno, así como una nueva actitud y capacidades por parte de los funcionarios, para tener una perspectiva integral y no segmentada de atención a los problemas públicos.

3. La ubicación del ciudadano como portador de derechos y no como peticionario, con capacidad para elegir al gobierno: prestaciones, razones de sus acciones y con derecho a intervenir en las decisiones públicas. El ciudadano se ubica también en un territorio frente al cual hay obligaciones públicas para alcanzar su sustentabilidad, su seguridad y su movilidad (Foro La Constitución Política de la Ciudad de México 2018: 12).

Es en este contexto en que la ciudad es definida como pluricultural, plurilingüe y pluriétnica, reconociendo por primera vez con ello a los pueblos originarios y a los pueblos indígenas residentes.

Con respecto a la identidad y la representación

En el artículo 57 sobre *Derechos indígenas en la Ciudad de México* se plantea que la Constitución:

> … reconoce, garantiza y protege los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas y sus integrantes. Las mujeres y hombres que integran estas comunidades serán titulares de los derechos consagrados en esta Constitución. En la Ciudad de México los sujetos de los derechos de los pueblos indígenas son los pueblos y barrios originarios históricamente asentados en sus territorios y las comunidades indígenas residentes.

Es decir, que se considera a los habitantes de pueblos y barrios originarios como indígenas aunque se distinguen de las comunidades indígenas residentes, que son aquellos provenientes de otros lugares del país, que habitan la ciudad, reproducen sus tradiciones y visiones de mundo, pero que generalmente no sustentan la propiedad de los territorios que habitan. En este sentido, en la Constitución, se reconocen a dos sujetos de derechos diferenciados. Sin embargo, aparecen dos cuestiones sustantivas en esta delimitación: los pueblos originarios son definidos como indígenas, y son pensados como unidades homogéneas.

Como vimos en páginas anteriores, generalmente los habitantes de los pueblos originarios no se autoreconocen como indios. De hecho, el término originario responde a esta diferenciación frente a lo indígena y representa "una categoría jurídica nueva que no existe ni en la legislación nacional ni en los instrumentos internacionales" (Foro La Constitución Política de la Ciudad de México 2018: 53). ¿Qué implicaciones tiene esta definición en la construcción identitaria de los pueblos originarios?, ¿se está "reindianizando" a los habitantes de los pueblos originarios a través de la legislación? Sus habitantes, hasta ahora *mestizos,* ¿asumirán su nueva condición como indígenas? En este marco, ¿qué significa para ellos ser indígenas en la ciudad?

El otro aspecto es el de la mirada homogenizadora en la definición de pueblos originarios. En ellos habitan los nacidos allí, herederos de las tierras, de los recursos naturales y de las tradiciones. Estos pobladores pertenecientes por historia y por derecho ancestral a estos territorios no conforman grupos homogéneos. Al interior de los pueblos hay importantes diferencias tanto en la tenencia de la tierra –hay

propietarios privados, ejidales y comuneros– como en el acceso a los recursos, es decir, no son poblaciones uniformes. A ello hay que agregar que el proceso de urbanización y la presión inmobiliaria sobre estos espacios ha provocado que en ellos habiten también un número cada vez mayor de *avecindados* con orígenes y condiciones socioeconómicas diversas. Desde grupos indígenas que residen en los pueblos, hasta sectores populares, clases medias y altas. Generalmente los *avecindados* son excluidos de las actividades tanto festivas como de gobierno a través de mecanismos tradicionales que tienen que ver con la construcción del "nosotros" y los "otros", de la pertenencia. Estos son mecanismos intrínsecos a la construcción de todo proceso identitario en cualquier grupo social. Sin embargo, dicho proceso necesario en la consolidación de una identidad propia, deja marginados de la representación política y de la participación religiosa a estos sectores de población, al interior de los territorios que habitan. Como el proceso de expansión urbana ya tiene varias décadas, se pueden encontrar inclusive, avecindados ya nacidos en los pueblos, lo cual hace todavía más compleja la cuestión de la pertenencia, del derecho a participar en los asuntos básicos de la vida colectiva y desde luego de la representación política.

La nueva legislación ¿profundizará esta exclusión? ¿Qué implicaciones tiene ello en la representación y en la posibilidad de participación de estos sectores?

Con respecto a la autonomía

El artículo 59 de la Constitución de la Ciudad de México establece los derechos que gozan los pueblos y barrios originarios. Aquí aparecen los conceptos de autonomía y autodeterminación como derechos centrales y se plantea que:

> … la libre determinación se ejercerá a través de la autonomía de los pueblos y barrios originarios, como partes integrantes de la Ciudad de México. Se entenderá como su capacidad para adoptar por sí mismos decisiones e instituir prácticas propias para desarrollar sus facultades económicas, políticas, sociales, educativas, judiciales, culturales, así como de manejo de los recursos naturales y del medio ambiente, en el marco constitucional mexicanos y los derechos humanos.

Esto derechos se ejercerán en los territorios en los que se encuentren asentados dichos pueblos y barrios para lo cual las autoridades de la ciudad establecerán las partidas presupuestales específicas y su implementación se sustentará en sus formas de organización y a partir de sus propios sistemas normativos. El reconocimiento al derecho a la autodeterminación y la autonomía encierra una gran complejidad ya que implica una transformación en la organización, jurídica, política y administrativa tanto de la ciudad como de los mismos pueblos.

Históricamente, los pueblos originarios de la ciudad han mantenido –no sin dificultades– una relativa autonomía en la forma de elegir a sus autoridades locales a través de figuras como subdelegados, subdelegados auxiliares, coordinadores o enlaces territoriales,[13] cuya función fundamental ha sido servir de vínculo entre los pueblos y los entonces gobiernos delegacionales, en lo que podríamos llamar un esquema "híbrido" ya que dicha autoridad no es ni tradicional, ni constitucional:

> Se trata de un nivel de gobierno, no existente en ninguna otra instancia del Distrito Federal, atrapado en la indefinición jurídica, en su naturaleza anfibia entre autoridad electa, representante social y empleado delegacional. Es además, una figura, que ha cumplido funciones de control político, enlace administrativo con la delegación y gestor de los intereses del pueblo frente a la autoridad delegacional y, en ocasiones, del propio gobierno central (Yanes 2007: 229-230).

Esta indefinición jurídica se remonta a 1928 cuando se diluyó el régimen municipal en el Distrito Federal y se crearon las delegaciones. En ese momento sus habitantes perdieron, entre otros, el derecho a elegir a sus representantes o autoridades municipales,[14] incluyendo las de los pueblos originarios. Sin embargo, hasta la fecha han encontrado maneras particulares para mantener los procesos de elección de sus autoridades a partir de formas tradicionales sustentadas en *los usos y costumbres*. En cuanto a la elección de sus autoridades se pueden identificar tres formas de hacerlo:

> 1) designación discrecional por parte del delegado en turno, siempre a solicitud y propuesta de un grupo de vecinos; 2) en asamblea pública convocada por los *notables* del pueblo. Esto es elección por voto libre y directo a mano alzada; y 3) organización de elecciones por voto libre, directo y secreto (Briseño 2007: 19).

En este proceso las ideas de *pertenencia* y de *memoria* juegan un papel fundamental, ya que en él sólo participan los que son reconocidos como originarios.

> … para el nombramiento de autoridades de los pueblos, todos recurrieron al pasado e hicieron memoria de cómo se elegían *antes*. Aunque con variantes locales, se acostumbraba realizar una asamblea pública donde se hacían las propuestas de originarios ya conocidos en el pueblo, se discutían sus antecedentes personales y familiares, y se procedía a una

13 Estos cargos están presentes sobre todo en las alcaldías –antes delegaciones– del sur y el poniente de la ciudad, caracterizados por una mayor vocación rural, pero no es así en la totalidad de los pueblos urbanos.

14 Proceso que, como vimos antes, se recuperó hasta 1997.

> elección popular a voto abierto. Las autoridades sólo tomaban nota de la decisión comunitaria. Las autoridades permanecían en el cargo hasta que debían separarse por edad avanzada o enfermedad, pero podían ser removidas en cualquier momento (Ortega 2010: 100).

El proceso de autonomía, en el ámbito político y de gobierno, permite entonces replantear las estructuras actuales y abrir la puerta a procesos colectivos como ha sucedido en algunos pueblos de Tlalpan, Milpa Alta y Xochimilco. El caso de San András Totoltepec resulta particularmente interesante ya que en fechas recientes impugnaron el proceso de elección del subdelegado y constituyeron –a partir de la intervención de Tribunal Electoral de la Federación– un Concejo de Gobierno con 13 representaciones, generando una normatividad propia avalada por la Asamblea del pueblo. Por un camino similar parece que transitan los pueblos de Topilejo, de la Magdalena Petlacalco y varios pueblos de Xochimilco.

Aquí aparecen dos problemas importantes de señalar: por un lado, está la cuestión de la representatividad. En la medida en que actualmente muchos pueblos se enfrentan al problema de la presencia mayoritaria de avecindados,[15] generar procesos incluyentes para esa población pareciera ser una necesidad imperante: ¿Cómo incorporar lo "nuevo" manteniendo la tradición? ¿Cómo incorporar a los avecindados sin perder la idea de comunidad y de pertenencia? Por otro lado, el proceso por medio del cual las instancias de gobierno reconocen estas autonomías –en este caso concreto el Tribunal Electoral– plantean una serie de requisitos como son la consulta y el llamado dictamen cultural. ¿Es válido consultar sólo a los originarios? Hasta ahora sí. Pero esto abre un debate importante sobre derechos y ciudadanía de los demás habitantes de los pueblos.

El dictamen cultural, como requisito, implica que una institución ajena al pueblo debe certificar –a partir de las prácticas tradicionales– que un pueblo es realmente *pueblo*. Con ello se coloca afuera del pueblo su "certificación" identitaria, con implicación importante en cuanto a la auto percepción, la construcción de pertenencia y la reproducción identitaria. Como he observado en páginas previas sobre lo conflictivo y confuso que puede ser la definición de pueblo, si no se encuentran parámetros construidos y validados colectivamente, esto puede generar conflictos importantes frente a las instituciones que deciden cómo calificar a una población.

Si consideramos que el sentido de la autonomía va más allá de la elección de sus autoridades ya que implica el desarrollo de sus facultades "… económicas, políticas, sociales, educativas, judiciales, culturales, así como de manejo de los recursos

15 Por ejemplo, en el caso de San Andrés Totoltepec, de una población aproximada de 40 000 habitantes, alrededor de 7000 se consideran originarios, es decir, que pueden demostrar una filiación parental que se remonta hasta los abuelos de pertenencia al pueblo. Esto es un requisito para participar en la asamblea o en el Concejo de Gobierno.

naturales y del medio ambiente" (op.cit) y mientras las leyes secundarias no sea presentadas y aprobadas por las instancias correspondientes, es difícil imaginar qué rutas pueden seguir los pueblos para realizar estos objetivos y qué modificaciones institucionales deberán hacerse para ello. Por ejemplo, qué papel desempeñaran las secretarías como la de educación, la de salud o la de medio ambiente ante estos nuevos retos, con sus esquemas centralizados y unidireccionales. ¿Qué instancias dentro del pueblo podrán proponer currículas educativas, procesos de salud o de manejo de recursos ambientales?, ¿qué procedimientos se habrán de seguir para que éstos sean avalados o aprobados por las instancias de gobierno central?

Reflexiones finales

Si bien indiscutiblemente el reconocimiento constitucional de los pueblos originarios representa una oportunidad para replantearnos el vínculo entre estos y la ciudad, se requiere de un proceso –tal vez largo– para materializar lo que ese reconocimiento implica ya que se ha generado una brecha entre lo escrito y su implementación. En ese sentido, podemos pensarlo como una utopía en donde la imaginación y la voluntad juegan un papel central en la cristalización de un proyecto transformador como el implicado en la nueva Constitución. Cuando lo planteo como utopía no lo ubico como un mero sueño o una ilusión sin contacto con la realidad; una utopía es una forma específica de analizar los fenómenos sociales y es realizable. Paul Ricoeur, retomando a Manheim, plantea que "una utopía destruye un orden dado y sólo cuando comienza a destruir ese orden dado se trata de una utopía. De manera que una utopía siempre está en el proceso de realizarse" (Ricoeur 1989: 292).

Toda utopía –si bien es un principio, un ideal– es la dimensión futura del plano ideológico que se consolida en un proyecto específico. Es lo que "deseamos que sea", es lo que imaginamos que puede ser. Sin embargo, en la medida en que se imagina una realidad posible, se nombra y se propone, en ese momento se cuestiona el orden actual y comienza un proceso de construcción continuo, que, aunque no alcanzará una meta específica, final y contundente –nunca estará totalmente concluido– en este proceso se irán generando transformaciones que impactarán la realidad social. Así, toda utopía estará relacionada con el cambio, con "la lógica interna de esperanza y con la noción de imaginación", elemento fundamental para comprenderla (…) "es en el momento en que surge una nueva significación desde las ruinas de la predicación literal cuando la imaginación ofrece su mediación específica" (Ricoeur 1989: 27).

Para Ricoeur, la imaginación puede funcionar en dos sentidos: para preservar un orden, produciendo procesos de identificación que van a reflejar ese orden, pero también puede tener una función destructora, generando una imagen de algo

diferente: "la ideología representa la primera clase de imaginación que tiene la función de preservar, de conservar. La utopía, en cambio, representa la segunda clase de imaginación que es siempre una mirada procedente de ninguna parte" (Ricoeur 1989: 28).

Para este autor toda ideología repite lo que existe justificándolo, mientras que la utopía tiene la fuerza ficticia de redescribir la vida (Ricoeur 1989). La condición utópica de la imaginación nos lleva de lo *constituido* a lo *constituyente*.

> El verdadero problema es, más bien, que la utopía representa otra visión de la realidad existente, y una vez que este conocimiento se ha arraigado, ya resulta casi imposible extinguirlo prohibiendo escritos y rituales y persiguiendo, sobornando a sus exponentes; incluso levantamientos utópicos que fueron exitosamente aplastados, con demasiada frecuencia se manifestaron *a posteriori* como los indicios de irrefrenables crisis de legitimidad (Krotz 2002: 330).

Para Krotz, detrás de toda utopía se encuentra la otredad o la idea del otro, que implica necesariamente la idea del nosotros. La utopía entonces favorece procesos de adscripción y pertenencia, provocando procesos de ciudadanización, en la medida en que son procesos colectivos de identificación. La construcción identitaria necesita de la promesa de futuro para consolidarse. La utopía es parte de esa promesa, en la medida en que el futuro se imagina generalmente como la esperanza de algo mejor. Dicho en otros términos, la identidad social requiere de la utopía para su consolidación (Ricoeur 2006).

Los procesos de autodeterminación y de autonomía representan pues una utopía en todo el sentido antes propuesto. Es un producto colectivo a través del cual se imagina, se reinventa y se comprende, de manera diferente, un espacio comunitario reconocido como *pueblo*. Su planteamiento –hecho palabra– se vuelve performativo y genera la esperanza de lo factible al mismo tiempo que se constituye en un instrumento que legitima la acción ciudadana. Sin embargo, hay que enfatizar que su viabilidad depende de la manera en que se haga operativo el proceso no sólo en lo referente a las leyes secundarias sino sobre todo de la voluntad política de transformar las estructuras administrativas, de la capacidad de generar una transformación social de fondo y de la posibilidad de gestar al interior de los pueblos el proceso de reestructuración de lo comunitario.

Referencias bibliográficas

Álvarez Enríquez, Lucía y Portal, María Ana. 2011. "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica". En: Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Pueblos urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. pp. 1-25. México: Porrúa-CEIICH-UNAM.

Álvarez Pérez, Claudia. 2015. "Los bienes comunales de los naturales de San Andrés Totoltepec: las significaciones de la tierra a través de la memoria de los comuneros, siglo XX y XXI." Tesis de doctorado. División de Posgrado de Historia y Etnohistoria. ENAH. México.

Briseño, Verónica. 2007. ¿Adaptación o resistencia? La figura del coordinador territorial. *Mano Vuelta. Revista de la UACM para las comunidade*s. 6(3): 16-24.

De Mauleón, Héctor. 2015. La ciudad oculta. *Revista Nexos*. (453): 70-106.

Foro La Constitución Política de la Ciudad de México. 2018. *La constitución de la Ciudad de México. Realidades y retos*. México: UAM.

Gómezcésar, Iván. 2011. "Introducción. Los pueblos y la ciudad de México". En: Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Pueblos urbanos: identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México*. pp. V-XVI. México: Porrúa-CEIICH-UNAM.

González Aparicio, Luis. 1980. *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*. México: SEP-INAH.

Krotz, Esteban. 2002. *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. México: UAM-FCE.

Lira, Andrés. 1995. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México: Tenochtitlan, Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*. México: El Colegio de México.

Medina Hernández, Andrés. 2007. "Los pueblos originarios del Sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica". En: Andrés Medina Hernández (ed.), *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. pp. 29-124. México: UNAM-UACM.

Mora, Teresa (coord.). 2007. *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: Gobierno del Distrito Federal-INAH.

MXCity. Diciembre del 2022. *Estos son los pueblos originarios de la Ciudad de México*. MXCity. [Portal]. https://mxc.com.mx/2022/12/03/los-pueblos-originarios-de-la-ciudad-de-mexico/

Ortega Olivares, Mario. 2010. Pueblos originarios, autoridades locales y autonomía al sur del Distrito Federal. *Revista Nueva Antropología*. 23(73): 87-117.

Portal, María Ana. 1997. *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.* México: Culturas Populares-UAM Iztapalapa.

Ricoeur, Paul. 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE.
_____. 1989. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa.
Robinson, Scott (coord.). 2008. *Tradición y oportunismo: las elecciones de consejeros ciudadanos en los pueblos del Distrito Federal*. México: Unión Obrera Socialista-APN-Frente del Pueblo-Sociedad Nacional de Estudios Regionales.
Romero, Teresa. 2009. Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones. *Argumentos*. 22(59): 45-65.
Universidad Autónoma Metropolitana. *Memorias del poniente. Historias de sus pueblos, barrios y colonias*. 5 volúmenes. Ciudad de México: UAM Cuajimalpa.
Yanes, Pablo. 2007. "El desafío de la diversidad. Los pueblos indígenas, la ciudad de México y las políticas del gobierno del Distrito Federal 1998-2006". Tesis de maestría. UNAM. México.

Formas de intersticialidad del modo de existencia rarámuri en la Ciudad de Chihuahua[1]

Arturo Mario Herrera Bautista[2]

Introducción

En este texto abordo algunas características del modo de existencia rarámuri en la capital del Estado de Chihuahua, caracterizadas por lo que he denominado intersticialidad, que tiene que ver con formas de actuar y habitar la ciudad, de vivir su asentamiento, distribución y movilidad en la ciudad, así como sus prácticas cotidianas en su calidad de población minoritaria, etnizada y racializada en condiciones de subalternidad y de exclusión. Dichos modos de actuar y vivir forman parte de las estrategias identitarias con la que hacen frente y resisten al dispositivo racista que les impone la sociedad urbana no indígena, mayoritaria de la ciudad de Chihuahua.

Las poblaciones indígenas en México y en el mundo en general, viven insertas en diferentes formas de movilidad humana que los lleva de sus lugares de origen hacia contextos urbanos hasta donde se desplazan por diferentes motivos y con variadas intencionalidades. Ese tema ha sido ampliamente estudiado en todo el país desde hace muchos decenios y existe una muy amplia bibliografía antropológica, al grado de que existen especialistas que han dedicado buena parte de su producción etnográfica a describir este fenómeno, revisando desde

---

1 Este trabajo surge a partir de dos proyectos de investigación, el primero fue mi tesis de maestría presentada en 2010 y el segundo mi proyecto de investigación EAHNM-INAH denominado "Los rarámuri en su mundo globalizado, 2016-2021" en el que abordé, además de la situación de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua, diferentes aspectos de los destinos y ocupaciones de población rarámuri en el estado de Chihuahua, tales como las trabajadoras domésticas (con el apoyo de PRONE), los estudiantes indígenas universitarios y los jornaleros agrícolas en el distrito de Riego #5 Delicias, Chihuahua. Buena parte de lo aquí expuesto fue desarrollado con mucha mayor profundidad en: *La vida en los intersticios. Estrategias identitarias rarámuri en la Ciudad de Chihuahua* (Herrera 2010).

2 Profesor-investigador de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (INAH).

las causas y las rutas, las trayectorias de vida, las modalidades de inserción laboral y residencial a los lugares de destino, la vida cotidiana, la ocupación y las redes sociales que establecen. Ese enorme corpus textual tiene toda una historia y a lo largo del tiempo se han ido planteando diversas formas de comprender e interpretar tanto las causas o factores de expulsión como las condiciones que presentan los lugares de destino y factores de atracción, que sería difícil citar en este texto por su enorme profusión y por las múltiples dimensiones que abarcan los procesos y lugares de origen, destino, tránsito y retorno.

De hecho, debido al proceso de globalización, los movimientos espaciales de diversas poblaciones se han hecho tan frecuentes y disímbolos, que en la actualidad se prefiere hablar de movilidad más que de migración para incluir a aquellos movimientos de larga o corta duración que, a diferencia de la migración, no tienen como fin el cambio de residencia, sino que su cambio de lugar distingue a las personas que migran de aquellas que "se mueven" por diferentes fines, hacia diferentes lugares, con diferentes temporalidades, sin que necesariamente eso implique establecerse en un lugar de manera definitiva. De modo que la migración es una de las muchas formas en que se dan las dinámicas de movilidad humana.

Con los procesos de globalización económica, cultural, de bloques de poder, tecnológica, los recursos humanos se suman a la inmensidad de elementos en flujo constante que desbordan los límites territoriales y que embargan al mundo entero; las poblaciones indígenas de nuestro país no son la excepción. Para el caso de Chihuahua podemos mencionar las difíciles condiciones de vida que se viven en los lugares de origen tales como falta de tierras cultivables y empleo, cambios climáticos que reducen la viabilidad de las actividades agropecuarias, el incremento de la violencia, la presencia de grupos de la delincuencia organizada, el narcotráfico, el sicariato, el despojo de bienes naturales como es el caso de los forestales en la Sierra Tarahumara, el desplazamiento forzado de poblados enteros, la presencia de megaproyectos mineros, turísticos y la introducción del gasoducto El Encino-Topolobampo que se apropian de las tierras, imponen sus infraestructuras y establecen procesos de violenta transferencia de capital. Todo ello contribuye para generar un panorama de imposición de modelos de desarrollo excluyentes, violentos, vinculados a economías globales que no incluyen beneficios a la población local, por el contrario, la consideran un elemento que frena sus planes, retrasa sus procesos y estorba su operación. Estos procesos han sido estudiados en detalle por algunos investigadores, por ejemplo: las contradicciones y problemáticas sociales del gasoducto ha sido analizado por Guerrero (2016), el despojo de tierras por Almanza (2012 y 2015) y algunos impactos del llamado modelo neoliberal por Loera (2013 y 2014).

¿Quiénes son los rarámuri?

Los rarámuri, ralámuli o tarahumaras son un grupo indígena que desde hace cientos de años pervive en una zona de la Sierra Madre Occidental que se conoce como Sierra Tarahumara, que se despliega a lo largo y ancho de 17 de los 67 municipios del Estado de Chihuahua. Digo que perviven en la sierra, porque es el espacio al que fueron remitidos producto de las campañas de colonización española de la entonces Nueva Vizcaya y que originalmente ocupaban extensiones territoriales mucho más amplias que incluían parte de los valles y pastizales centrales del actual estado de Chihuahua. Solemos hablar de los llamados "pueblos indígenas" como si se tratara de entidades claramente delimitadas y con existencia plena como cuando se habla de un objeto o un ser vivo. Lo cierto es que la aparente realidad de estos pueblos se ha conseguido, como toda identidad, a lo largo de un proceso histórico en el que las realidades se constituyen o son imaginariamente construidas. Así pues, hablaremos de los rarámuri o ralámuli como un pueblo indígena aun a sabiendas que se trata de un colectivo disímbolo, no totalmente delimitado, que tiene la virtud de la plasticidad y la adecuación a las realidades sociales que grupos humanos, instituciones políticas, legislaciones, políticas de desarrollo y educativas, biopolíticas de salud, discursos reivindicadores –es decir, dispositivos de poder– los acechan desde por lo menos el siglo XVI hasta la fecha.

Según datos del Censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de México, en el año 2020 se registró una población total de 87 120 personas que se autoidentificaron como hablantes de lengua rarámuri en el estado de Chihuahua. De la cifra anterior, aproximadamente viven en la ciudad capital alrededor de 5 o 6 mil, aunque pueden ser más considerando su gran movilidad entre la sierra y la ciudad e incluso otros municipios, cuando salen a contratarse como jornaleros agrícolas o en otras ocupaciones laborales.

Los rarámuri llegan a la ciudad en busca de mejorar sus condiciones de vida, puesto que la situación en la sierra se ha vuelto muy difícil al ser de por sí tierras con muy baja fertilidad, escasos espacios para el desarrollo de las actividades agrícolas y silvopastoriles que tradicionalmente han realizado como principal fuente de subsistencia. A ello hay que agregar una suma de factores ambientales y sociales que agravan sus condiciones de vida en esa región montañosa tales como la progresiva deforestación, producto de la extracción irracional del recursos maderables y celulósicos por parte de empresas y talamontes, la creciente presencia de macroproyectos tales como el promovido por empresas de servicios turísticos, el nuevo auge minero de la región, la instalación de un gasoducto que cruza la sierra, la violencia ejercida por la siembra de estupefacientes y el sicariato correlativo, el desplazamiento de comunidades producto de esa violencia, el

despojo de sus territorios, entre otros fenómenos que han hecho muy difícil la permanencia en la sierra para muchos rarámuri.

Ello los conduce a migrar hacia diferentes confines tales como otros municipios del estado y estados circunvecinos del norte del país para contratarse como jornaleros o bien, se trasladan en busca de empleos o mejores opciones de educación superior a ciudades como Chihuahua y Ciudad Juárez. En este trabajo nos ocuparemos de los grupos domésticos que llegan y se instalan en la ciudad de Chihuahua para tratar de observar y comprender los cambios identitarios que ese cambio radical en su modo de existencia implica su desterritorialización y la consecuente reterritorialización de sus vidas.

Hablaremos de grupos residenciales más que de familias como lo hace Mijangos (2014) puesto que sus procesos de salida de su territorio y la llegada a sus nuevos asentamientos urbanos se realiza a través de redes de parentesco y comunitarias que desbordan a la familia nuclear e incluso a la extensa. Se valen de diversas redes de contactos previamente establecidos en la ciudad para facilitar su estancia inicial, la que quizá posteriormente les permita, al conseguir empleo y nuevas redes, la movilidad a otras viviendas o lugares para vivir, donde muy probablemente recibirán en algún momento a nuevos recién llegados a la ciudad. Esas redes son indispensables para los rarámuri, no solamente para su proceso de inserción en la ciudad, sino como aseguran Fernández (2010), Herrera (2013) y Morales (2014), son valiosas desde la salida de la comunidad, el transcurso del viaje y así mismo son vitales para conseguir empleo en la ciudad.

Los empleos a los que tienen acceso están claramente etnizados y diferenciados por género, o por lo que podemos denominar articulación etnia-género como lo plantea Fernández (2010: 19). Los hombres comúnmente se emplean en la industria de la construcción, realizando los trabajos más pesados y peor remunerados, en ocasiones trabajan en ranchos ganaderos en los que pasan temporadas y regresan eventualmente a sus domicilios en la ciudad. Las mujeres se emplearán como trabajadoras domésticas o del hogar, en la venta de artesanías que ellas mismas elaboran o vendiendo dulces y mazapanes en las calles, actividad en la que también participan los y las niñas, o pidiendo *kórima*[3] en la vía pública o una combinación de estas opciones.

---

3 *Kórima* significa en rarámuri el mecanismo de apoyo, reciprocidad y redistribución de la riqueza que actúa como un soporte para personas e incluso familias rarámuri que principalmente en tiempos de secas puede pedir este apoyo a otras personas, familiares o miembros de su red social. Este sentido original del *kórima* se transforma radicalmente en la ciudad y pierde su carácter recíproco, pues se convierte en una estrategia de sobrevivencia de las familias o para complementar sus ingresos al pedir dinero o comida en cruceros de avenidas, afuera de los Oxxo's o en casas particulares, lo que frecuentemente

Formas de inserción residencial de los rarámuri en la ciudad

Como decíamos, la llegada a la ciudad de los rarámuri que salen de sus lugares de origen serranos, les es facilitada por sus redes de parentesco, de amistad, compadrazgo o paisanazgo. El establecimiento de cada grupo residencial se da bajo tres formas principales. Una de ellas es en viviendas independientes situadas en colonias populares o en zonas de crecimiento urbano irregular en la periferia de la ciudad. La segunda forma de residencia se da en "vecindades" o conjuntos de cuartos con baño y patio compartidos entre varias familias. Y finalmente, se pueden establecer en los llamados asentamientos tarahumaras que consisten en construcciones multifamiliares creados por instituciones civiles y religiosas que les ofrecen temporal o permanentemente viviendas dotadas con servicios, con espacios mínimos para tratar de llevar una vida "decorosa" en la ciudad, al decir de sus promotores mestizos[4] y religiosos. En estos conjuntos habitacionales abiertos al exterior o cerrados y bardeados, es donde son recibidas las familias de migrantes indígenas y constituyen los espacios que concentran mayor número de ellos en la ciudad.

En los asentamientos cerrados, las viviendas quedan distribuidas al interior de un predio, que comúnmente está bardeado dejándolos aislados del exterior, simplemente cerrando el portón principal, mientras que los abiertos son conglomerados de viviendas construidos a lo largo de varias cuadras dentro de colonias populares donde se concentran familias de rarámuri que tienden a vivir más o menos de forma permanente. Ambos tipos de asentamiento se han ido construyendo a partir de la década de los años cincuenta del siglo pasado. La iniciativa de crear los asentamientos ha procedido tanto de las iglesias católica y cristiana como de organizaciones de la sociedad civil (osc), vecinos filántropos e instituciones gubernamentales. De este tema se han ocupado extensamente Martha Romer (1997), Lorelei Servín (2001), Marco Vinicio Morales (2009) y María de Guadalupe Fernández (2010).

Por lo observado en mi trabajo etnográfico, la inserción residencial ocurre a través de tres modelos claramente distintos, aunque en ocasiones complementarios respecto a la etnicidad de los rarámuri: pueden llegar a casas ubicadas en diferentes

---

es interpretado por los mestizos como mendicidad y como escenas que dañan la imagen de modernidad que consideran que tiene la ciudad.

4 En este trabajo llamo mestizos (en rarámuri *chabochi*) a la población chihuahuense no indígena, mayoritaria de la entidad federativa. Los mestizos que habitan la ciudad de Chihuahua se consideran en su mayoría "blancos" y tienden a percibir a los rarámuri como parte de la alteridad de la que se distinguen. Otras poblaciones que los mestizos chihuahuenses –norteños– consideran que constituyen parte de alteridad ante la que les interesa distinguirse son, por un lado, los norteamericanos anglosajones y, por el otro, los mexicanos del centro y sur del país, denominados coloquialmente como "chilangos".

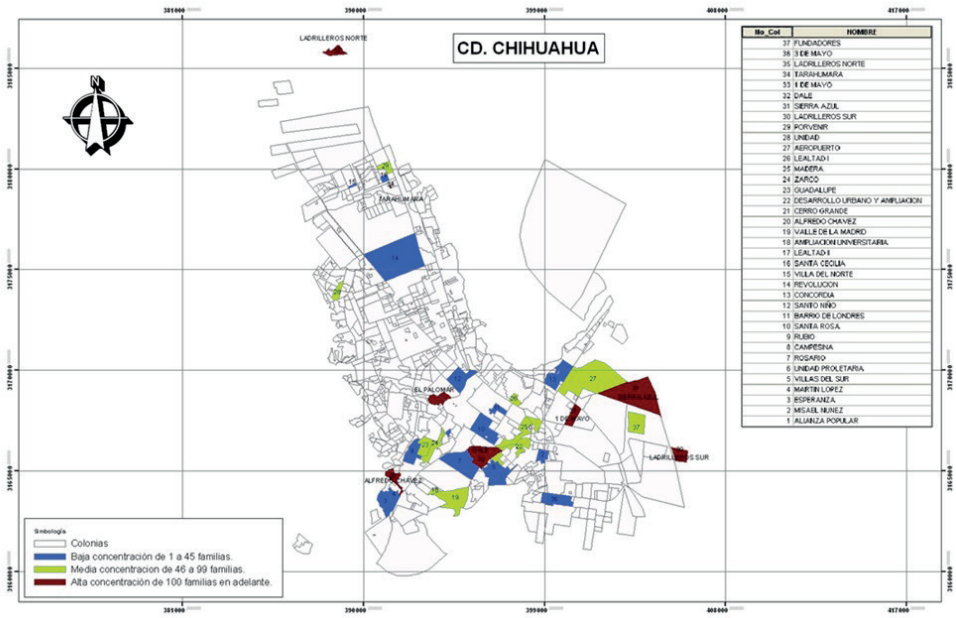
puntos de la ciudad, insertas en colonias populares en las que se entremezclan con la población local. En casas comúnmente rentadas que dan cabida a grupos residenciales de familias nucleares o extensas incluyendo eventualmente, a amigos o conocidos de la misma localidad de origen (Herrera 2010). En ese tipo de forma de asentamiento los grupos residenciales viven separados unos de los otros, por lo que podemos hablar de fragmentación (Mijangos 2014: 26). Otra forma de asentarse en la ciudad es instalándose en especies de vecindades en las que en un mismo terreno hay cuartos que comparten baño y áreas comunes o patio y finalmente, existen los asentamientos construidos y destinados para ellos donde convergen con personas y familias provenientes de diferentes rumbos, municipios y poblados por lo que se da un proceso de concentración de una multiplicidad de modos de existencia rarámuri, creando colectivos heterogéneos, con costumbres, variantes dialectales, festividades disímbolas, en una especie de *melting pot* rarámuri. De modo que los tres tipos de asentamiento reflejan modos de ocupar el espacio urbano, a saber, fragmentación de los familiares y concentración de diversos grupos residenciales, lo cual tiene efectos sobre sus respectivos modos de existencia urbana.

Los llamados asentamientos tarahumaras, son terrenos en los que se han construido conjuntos de pequeñas viviendas de block y concreto, con acabados en pisos y paredes, que cuentan con todos los servicios urbanos tales como energía eléctrica, agua potable, drenaje, mobiliario doméstico y equipamientos tales como dispositivos electrónicos, internet, etc. Además, cuentan con espacios públicos tales como patios, canchas de basquetbol, salones colectivos donde se realizan las reuniones administrativas, religiosas, sesiones de alcohólicos anónimos, apoyo a tareas escolares, entre otras actividades.

Cada asentamiento tiene su historia, pero algunos de ellos fueron promovidos por una asociación relacionada con la Compañía de Jesús que tiene el interés de dignificar la vida de los rarámuri en la ciudad. Estos asentamientos se encuentran localizados principalmente en los bordes de la ciudad, dentro de colonias marginadas, a las salidas hacia diversos rumbos: el "Oasis" al sudoeste en la salida hacia Ciudad Cuauhtémoc, en la colonia Alfredo Chávez; el Siyóname Churiwí (Pájaro Azul), y Presbítero Carlos Díaz Infante, mejor conocido como Primero de Mayo al sur, rumbo al aeropuerto y a la carretera a Ojinaga; la colonia Tarahumara al norte de la ciudad, en la salida a Ciudad Juárez y el asentamiento Carlos Arroyo al sur en la colonia Fundadores, por la salida a Delicias. En este tipo de asentamientos predomina un patrón residencial constituido por familias extensas que ocupan varias viviendas dentro del asentamiento. Las familias que conviven en estos asentamientos comúnmente proceden de diversas localidades y regiones dialectales serranas, por lo que en ocasiones la comunicación entre ellos se dificulta, especialmente para los recién llegados de la sierra quienes no entienden del todo el habla de sus vecinos.

Estos asentamientos tarahumaras tienen la doble función de brindarles condiciones de vida adecuadas de acuerdo con las nociones mestizas urbanas de la buena vida con el objetivo de que hagan su vida más confortable y que al mismo tiempo les permita vivir con las condiciones mínimas de higiene, seguridad y decoro imaginadas desde la perspectiva del modo de vida mestizo moderno de sus impulsores. Pero, por otra parte, estos asentamientos han servido de manera implícita al mismo tiempo para aislar a los migrantes rarámuri y crearles un espacio "permitido y propio" para su establecimiento en la ciudad, lo que significa que el resto del espacio no es apto para su asiento.

Plano 1. Ubicación de los principales asentamientos tarahumaras e n la Ciudad de Chihuahua.



Fuente: *La vida en los intersticios: estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua* (Herrera 2013).

Como ya se mencionó, los rarámuri que llegan a la ciudad son alojados en casa de alguna persona de su red de parentesco, hasta que logre insertarse laboralmente para posteriormente acceder al pago de una renta o a un espacio en calidad de préstamo por parte de algún patrón o en el peor de los casos, mediante la instalación de viviendas de autoconstrucción en terrenos fuera de la ciudad o en

sus orillas, construidos con materiales de reciclaje como madera, cartón, láminas y plásticos que pueden ser temporales o permanentes.

A continuación, presento un plano de la ciudad de Chihuahua que muestra la ubicación de los asentamientos y colonias donde se asientan los rarámuri, distinguiendo con colores las colonias según el número de familias que residen en cada una de ellas. Cabe agregar que en el último decenio la población rarámuri paulatinamente se ha ido desperdigando en múltiples lugares en los alrededores de la ciudad, sobre todo en las laderas de los cerros circundante donde no tienen acceso a servicios urbanos básicos.

Estrategias identitarias y modo de existencia

La identidad rarámuri ha sido trabajada por varios etnógrafos y antropólogos de diversas nacionalidades entre los que encontramos aquellos que comprenden la identidad de manera estática, en la que privilegian la presencia y conservación de ciertos rasgos o contenidos culturales tales como la lengua, la indumentaria, la ritualidad vinculada a los ciclos de vida y a los de orden ecológico y agrícola, las fiestas y la medicina tradicional o la alimentación en buena medida basada en recursos naturales de su entorno ambiental (Heras 2000, Servín 2001). Capítulo aparte, aunque relacionado con esta perspectiva, los trabajos de Fujigaki (2020) y Martínez (2012) estudian a los rarámuri desde una perspectiva cosmopolítica y del Antropoceno donde ubican a los rarámuri frente una encrucijada de dos caminos posibles. El camino correcto del buen rarámuri –reproductor de su mundo cosmológico– o el camino desviado –centrado en la cultura mestiza, el dinero y los intereses individualistas–. El camino correcto consiste en mantener redes de socialidad con una amplia gama de seres humanos y no humanos que constituyen el mundo rarámuri –*kawí*– donde se estrechan relaciones entre alteridades heterogéneas. El comportamiento moral correcto de los rarámuri sería, desde esta perspectiva, llevar una vida centrada en el valor de la relacionalidad del conjunto de seres que integran el kawí, seguir el camino de los antepasados –*anayáwari*– y caminar en el sendero trazado por ellos (Fujigaki 2020: 9-10). Por su parte Martínez (2012) hace un análisis de varios mitos rarámuri para concluir que la constitución del ser rarámuri, radica en el hacer y para ser un buen rarámuri, el hacer debe regirse por caminar el camino trazado por Dios –*Onorúame*– y los antepasados, todo lo cual constituiría el modo de existencia propiamente rarámuri.

Por ende, el modo de existencia de los rarámuri en la ciudad tendería a desapegarse de la estructura moral del camino correcto y tendería a centrarse más bien en el camino desviado. De modo que, desde esa perspectiva, los rarámuri que no conviven con los seres del bosque o de las barrancas y no siguen el camino correcto se alejarían del hacer que constituye su ser, reconfigurando éste último

hacia nuevos devenires. En ese sentido, Martínez (2008: 94-95) reconoce que entre esos dos extremos existe la posibilidad de múltiples formas de existencia y que hasta cierto umbral es posible la reversibilidad, es decir, volver sobre el camino correcto.

En contraposición con esta forma de comprender a los rarámuri, existen interpretaciones de la identidad rarámuri que la conciben dotada de una gran capacidad de asimilar cambios y transformaciones tanto generadas en la misma cultura por los desafíos que provocan los contextos sociales, políticos, ambientales, religiosos y de otra índole, como los desafíos que les representa migrar a las ciudades en condiciones de minoría (Merril 1992 y 2001, Levi 1993, Valiñas 2001, Herrera 2010, entre otros). De modo que podemos considerar a la identidad rarámuri, a partir de estos autores por sus características de plasticidad, maleabilidad, capacidad de cambio y apertura a la transformación circunstancial, o la capacidad de cambio sin romperse o desconfigurarse al grado de perderse o transustanciarse.

Además, los rarámuri presentan cinco variantes dialectales, algunas muy diferentes respecto a otras, lo cual se conjuga con la diversidad de configuraciones culturales existentes en diversas regiones serranas, todo lo cual cobra especial relevancia en el contexto migratorio donde esas diferencias internas al grupo étnico afloran con todo su peso al provocar que algunos de ellos batallen para entenderse entre sí o que vean con curiosidad la forma diferente en que se expresan sus disímiles costumbres, mitos, festividades, danzas o indumentarias. La dinámica de falta de convivencia o la escasa frecuencia de sus contactos en el contexto serrano, se transforma radicalmente al llegar a la ciudad. En esta, la diversidad intraétnica se manifiesta en todo momento de la vida cotidiana urbana, donde las diversas subidentidades rarámuri se enfrentan y evalúan, se acercan o alejan, se mezclan o permanecen inalteradas según se den las relaciones de fuerza o poder entre ellas y, en términos más dramáticos, en su relación con los mestizos.

Esa plasticidad, esa capacidad de respuesta identitaria, cuando es transpuesta en un contexto urbano ajeno, dominado por otra cultura que es hegemónica, discriminadora y excluyente, como es la cultura mestiza urbana chihuahuense, adquiere una naturaleza estratégica, pues constituye un poderoso recurso cultural conformado por una serie de decisiones voluntarias para conseguir posicionarse en el campo de disputa por las significaciones culturales e identitarias urbanas.

¿En qué consiste la naturaleza estratégica de la identidad de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua? Por una parte, radica en esa capacidad creativa y mutable, esa indefinición y constante experimentación cultural que se constituye en un recurso privilegiado entre las estrategias identitarias de los rarámuri para insertarse con relativo éxito en la ciudad de Chihuahua. Es estratégico, puesto que han optado

por no establecer enfrentamientos frontales con la cultura mestiza en la lucha por las clasificaciones sociales, aunque tampoco están dispuestos a que se les impongan categorizaciones definitivas. Ante esa posibilidad, recurren a actitudes muy diversas que van desde un aparente sometimiento o una resignada sujeción a los intereses de los patrones, funcionarios, religiosos, maestros o cualquier otro interlocutor hegemónico, hasta el abandono del trabajo, de la escuela, la salida del asentamiento, la pérdida de beneficios marginales que obtienen en determinada situación, todo ello dependiendo siempre de la valoración que ellos hagan del contexto de interacción y a cierto cálculo instrumental.

Esta maleabilidad de la identidad de los rarámuri de la ciudad y su capacidad para ubicarse sin sobresaltos en el terreno de la ambigüedad y de la indeterminación, me remitió a la teoría de Víctor Turner (1982 y 1988) sobre la liminalidad, los intersticios y la antiestructura. Turner desarrolla estos conceptos específicamente para explicar el contexto de los ritos de paso de los ndembu de Zambia, pero que retomo como analogías sugerentes para explicar ese estado en el que es posible salirse de las clasificaciones sociológicas y desplazarse por los intersticios de la estructura social, sin quedar atrapado permanentemente en una posición específica, sino en una condición fluida, móvil y transitoria. Después de todo, el desplazamiento migratorio y la vida en una ciudad que no acaba de integrar del todo a los rarámuri, los obliga a permanecer en el umbral de la sociedad, a vivir entre lo uno y lo otro, *betwixt and between* al decir de Turner (1982 y 1988). Su vida presenta entonces una situación en la que ya no son de la sierra pero tampoco son todavía de la ciudad o, mejor dicho, desarrollan un modo de existencia disímbolo, alterno que los hacen aptos para vivir y explicarse el mundo distinto al serrano, pero que todavía no se sumerge del todo en el urbano.

De ese modo, la identidad tiene un comportamiento procesual pero al mismo tiempo indeterminado, pues no implica que cada vez se alejen del núcleo de significaciones tradicionales y las cambien por otras más de corte urbano, mestizo y moderno, ni que, una vez hecho un ajuste identitario, se establecerá como un nuevo baluarte cultural, sino que todo dependerá de las circunstancias cambiantes. A esta variación indeterminada, a estos cambios contextuales no definitivos, a este vaivén identitario, esa porosidad de los bordes de la etnicidad rarámuri es a lo que denomino estrategias identitarias rarámuri.

El concepto de estrategias identitarias como un concepto interrelacional e interaccionista lo retomo de Carmel Camilleri (1980 y 1999) y Marta Romer (2003 y 2006) ya que pueden entenderse como: "procesos identitarios puestos en marcha (de forma consciente o inconsciente) por un actor (individual o colectivo) para llegar a una o varias finalidades (definidas explícitamente o situadas a nivel del inconsciente), procesos elaborados en función de la situación de interacción (sociohistórica, cultural, psicológica)" (Camilleri *et al.* 1990: 24).

Según Camilleri (1980) hay tres tipos de identidades sociales que él plantea para los inmigrantes insertos en las sociedades europeas que podemos retomar, haciendo las adecuaciones necesarias *mutatis mutandi* para el caso rarámuri en la ciudad de Chihuahua y que son los siguientes: las identidades dependientes, determinadas por la valoración negativa sustentadas en las representaciones sociales estigmatizadas de los chabochi; las identidades por distinción, en las que el migrante hace consciente su singularidad y su diferencia, pero no introyecta los rasgos negativos atribuidos hacia su etnicidad; y las identidades reaccionarias o identidad defensa, en la que se elabora un discurso negativo de la sociedad receptora, caracterizándola como discriminatoria y excluyente. Es decir, transporta la negatividad fuera de su identidad y atribuyéndosela al chabochi y valorando positivamente su identidad, quizá idealizando o exagerando las bondades de su cosmología.

De modo que estratégicamente los rarámuri pueden asumir elementos identitarios chabochi como la indumentaria, el uso del castellano, las relaciones laborales contractuales, las festividades y rituales mestizos, costumbres, el uso de dispositivos electrónicos, la intensidad y diversidad de contactos, intercambios y relaciones interétnicas, poco frecuentes en la sierra y, al mismo tiempo, retomar sus costumbres, vestimenta, idioma cada vez que consideran necesario o estratégico para defenderse ante las envestidas de una cultura hegemónica que tiende a marginarlos. Con ello quiero decir que a través de esas estrategias identitarias los rarámuri pueden manipular voluntaria y conscientemente su propia identidad de acuerdo con cada contexto social al que se enfrentan en la ciudad, apareciendo más o menos rarámuri según cada situación: *o we* rarámuri –muy rarámuri– o *mapuregá chabochi* –parecido al chabochi– sin que nada sea identitariamente definitivo.

Esto quiere decir que existe una multiplicidad de modos de existencia rarámuri, que a su vez implica múltiples regímenes de visibilidad y modos de presentarse ante el mundo. Cada modo de existencia tiene diferente grado de intensidad, cada uno demanda una instauración. Así, el modo de existencia de los rarámuri urbanos es distinto y con grados distintos de intensidad respecto del modo serrano. Como veremos enseguida, el modo de existencia de los rarámuri urbanos tiene que ver con su manera de darle consistencia a su identidad y su etnicidad, constituida por las estrategias identitarias a partir de su interacción con el dispositivo racista. Las estrategias de la identidad rarámuri generan un modo de existencia en la ciudad que podemos denominar intersticial, frente al conjunto de elementos discriminatorios y excluyentes del dispositivo racista de la cultura hegemónica de la ciudad de Chihuahua.

Estrategias identitarias frente al dispositivo racista

La vida urbana de los rarámuri se da, como ya se ha mencionado, en un contexto que les es adverso, en gran medida por las prácticas y expresiones discriminatorias y excluyentes por parte de la sociedad de la capital del estado que establece un conjunto de actitudes, políticas y relaciones interétnicas mediatizadas por prejuicios y estereotipos que colocan en una posición inferior, exterior y racializada a los rarámuri. A ese conjunto de disposiciones y prejuicios es a lo que denomino dispositivo racista. El concepto de dispositivo lo retomo de Michel Foucault para quien un dispositivo se compone de un conjunto de elementos heterogéneos:

> que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas … en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho… El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él, pero al mismo tiempo lo condicionan (Foucault 1985: 130).

El dispositivo racista es un poderoso mecanismo para establecer las clasificaciones sociales y culturales, campo al que los rarámuri ingresan en condiciones de subalternidad frente a la cultura mestiza hegemónica en el contexto urbano, creado con base en imágenes occidentales de la vida urbana moderna que fluyen y operan en la práctica, en los momentos y lugares donde se establecen las relaciones interétnicas. Esas imágenes son reforzadas por todo tipo de discursos procedentes de la ideología de las clases dominantes que establece una relación discriminatoria hacia lo diferente, especialmente hacia lo que se consideran culturas "inferiores", como es el caso de las indígenas. Ante esa situación desventajosa, los rarámuri desarrollan sus estrategias identitarias que les permiten lidiar con la dominación sin oponerse frontalmente. Ello les abre posibilidades de reproducir su identidad exitosamente, si bien, de manera subordinada y marginal a través de una vida en muchos sentidos intersticial. Es decir que, su identidad y su cultura fluyen resbalando por la periferia y los intersticios de la estructura social en forma liminal. Este proceso no es transitorio, sino que tiende a hacerse permanente, es decir, no es una táctica de asimilación sino una estrategia establecida por ellos como una práctica de continuidad y cambio desde la resistencia que genera un modo de existencia apropiado a su vida intersticial.

Pero profundicemos en la manera en que son percibidos los rarámuri que viven en la ciudad por los mestizos urbanos de Chihuahua. A partir de mi experiencia etnográfica en esta ciudad, puedo afirmar que gran parte de los mestizos urbanos que entrevisté perciben a los rarámuri como entes extraños a la vida de la ciudad, cuyo locus territorial se restringe a la sierra Tarahumara. Por lo que su presencia en la ciudad representa una suerte de extranjería, de vida deslocalizada e ilegítima

y que en todo caso hay que aprovechar pragmáticamente para que realicen las tareas étnica y racialmente ya comentadas. Los rarámuri entonces se mueven por fuera de la estructura social, vale decir, fluyen entre los espacios intersticiales que dejan los diferentes estamentos, las categorizaciones sociales, las relaciones de clase y el sistema de posiciones y campos sociales en su conjunto.

En diversas teorías sobre el racismo se considera a los prejuicios como actitudes negativas o predisposiciones a adoptar un comportamiento negativo e injustificable hacia un grupo o miembros de ese grupo, basado en una generalización errónea o rígida, creencias indemostrables conocidas como estereotipos (Wieviorka 1992). En este caso, los estereotipos tienden a generalizar sus valoraciones, por ende, tienden a ser inexactos, adquiridos de segunda mano y a mostrar resistencia a modificarse. También se concibe que los prejuicios y los estereotipos sirven para instaurar la dominación sobre los grupos, pues al presentar al Otro con una valoración negativa, el grupo dominante se autopresenta con una valoración positiva y con ello se legitima. Finalmente, estarían las formas muy actuales y más sutiles de racismo que rechazan los estereotipos más burdos y la discriminación más evidente. En su lugar, tienden a cuestionar los apoyos que el Estado brinda a los más desposeídos, pues consideran que la mejora en las condiciones de vida debe surgir del juego de la competencia individual y el éxito basado en méritos personales. Tal es el racismo propio del modelo neoliberal, multicultural y democrático de raigambre liberal, muy asimilado por la población chihuahuense.

En todo caso el racismo procede de actitudes fóbicas irracionales ante lo desconocido o bien tiende a sobreestimar etnocéntricamente las características propias frente a las ajenas. Wieviorka distingue, para su análisis, dos tipos de racismo: un racismo universalista al que califica como "de desigualdad", que considera que el Otro tiene lugar en la sociedad a condición de que sea aminorado y explotado en la posición más baja de la sociedad; mientras que el segundo, denominado diferencialista, considera que el Otro es irreductiblemente diferente por su cultura y que por tanto hay que mantenerlo apartado, segregado y si es posible, expulsarlo. Claramente el primer tipo de racismo recurriría a una lógica de inferiorización, el segundo a una lógica de diferenciación. Desde su perspectiva, para que el racismo cobre realidad en una sociedad, ambas lógicas deben confluir y conjugarse, donde la diferencia pueda imputarse a un grupo minoritario y vulnerable, susceptible de ser considerado inferior (Wieviorka 1992: 40-42).

Alicia Castellanos, por su parte, propone estudiar el racismo a partir del análisis del discurso y las condiciones materiales y simbólicas que sustentan las imágenes interétnicas que cuando son racistas, encierran el efecto de "establecer, sostener y reforzar relaciones de poder opresivas de diversa índole" donde se instituye "la jerarquización de las diferencias biológicas, culturales y nacionales que supone

la superioridad de unos y la inferioridad de Otros, y la percepción de que estas diferencias son inasimilables y/o incomprensibles, en cuyo caso se niega el derecho a la diferencia y a la igualdad" (Castellanos 2003: 170).

Desde mi punto de vista, considero que en la ciudad de Chihuahua se presentan dos clases de percepción acerca de los rarámuri que habitan o que circulan por la ciudad. Ambas parten de una estigmatización de su identidad étnica: una percepción que denomino miserabilista, la cual tiende a concebirlos, tanto a nivel grupal como a nivel individual, como personas degradadas, en condiciones de desventaja, vulnerabilidad, con una incapacidad natural para salir adelante y a los que hay que ayudar y apoyar dándoles *kórima* y programas subsidiarios de desarrollo social, salud, alimentación y educación, que reduzcan las brechas o por lo menos, hacerlos destinatarios de una política compensatoria para reducir sus niveles de pobreza y sus carencias más inmediatas. Esta perspectiva la manifiestan las instituciones federales y estatales, la iglesia y algunos empleadores y ciudadanos que individual o colectivamente apoyan por diferentes vías aquellos aspectos sociales donde se considera que los rarámuri tienen déficits y va acompañada de una actitud o disposición paternalista.

La otra forma de heteropercepción sobre los rarámuri no es tan benévola sino más hostil, en particular sobre su presencia en la ciudad, pues tiende a considerar que, al igual que todo lo que viene de fuera y es diferente, concentra elementos que de algún modo resultan amenazantes para la estabilidad y armonía social de la capital del estado. En este caso la prensa escrita y los medios de comunicación, así como las mismas campañas oficiales, contribuyen muy poderosamente a generar las representaciones que la sociedad en su conjunto tiende a reproducir y a imponer como la realidad propia de los rarámuri. La imagen desventajosa que se tiene legendariamente de los rarámuri es fuertemente calificada por los medios de comunicación y con excesiva frecuencia tiende a sobrecargarse de contenido descalificador, infamante o degradatorio.

Ambas formas de percibir a los rarámuri, de algún modo negativas, desvalorizantes y etnocéntricas son la fuente de producción del imaginario con que la sociedad mestiza mayoritaria establece sus fronteras frente a los rarámuri y frente a las cuales forja su propia identidad, en apariencia superior, y en la práctica dominante. El dispositivo racista se establece entonces a partir de prácticas y discursos que cuyos efectos tienden a propiciar la forma intersticial en que los rarámuri ocupan, circulan y viven la ciudad, es decir, entre las estrategias identitarias que los rarámuri esgrimen ante el dispositivo racista destaca las formas de intersticialidad a que recurren, de las que hablaremos a continuación.

Una vida intersticial. Formas de intersticialidad de los rarámuri de la ciudad de Chihuahua

La ciudad misma representa para los rarámuri un conjunto de lugares abiertos y cerrados a su presencia. Lugares propios y ajenos, permitidos y prohibidos puesto que los espacios públicos a los que pueden acceder los rarámuri en la ciudad están bien delimitados. Tienen acceso a lugares tales como estacionamientos y esquinas para pedir *kórima* o *korimear*, algunas plazas y jardines públicos, al atrio de la Catedral, a algunas canchas deportivas populares, a algunas escuelas primarias y secundarias, a las calles del centro de la ciudad, a algunos bares y antros y a lugares propios para los entes marginales urbanos, tales como niños de la calle, alcohólicos, drogadictos, migrantes centroamericanos, vagos y miserables, es decir, seres no incorporados a la estructura social que fluyen en sus márgenes. Esa es la ciudad para ellos, esa es su ciudad. Para transportarse de un lugar a otro, están los camiones urbanos, las viejas o usadas camionetas de trabajo que compran algunos de ellos, cuyo mantenimiento es mucho más caro que el de los carros nuevos, por las constantes reparaciones que hay que hacerles. Son raros los casos en los que un rarámuri accede a un vehículo en mejores condiciones.

En contraste, hay lugares públicos en los que se imponen fronteras étnicas mucho más férreas, inflexibles y poco permeables tales como los centros comerciales o *malls*, los cines, los restaurantes, hoteles, centros de convenciones y de negocios, clubes e incluso, muchos fraccionamientos, no solo los exclusivos, cerrados y vigilados, sino aquellos de clase media donde a lo sumo se les ve como trabajadora doméstica, jardinero, albañil o bien, como vendedor de hierbas o *korimero.*

Lo que muestra esta lectura de la vida de los rarámuri en la ciudad, es la enorme distancia simbólica marcada por prejuicios y estereotipos que los mestizos tienden a imponer sobre los rarámuri. Misma que se expresa muy visiblemente en la espacialidad que se les ha impuesto y en los nichos territoriales que les dejan para su proceso de inserción residencial, es decir, los asentamientos tarahumaras, que se concretan en prácticas de separación y exclusión de los rarámuri, por no hablar de indígenas procedentes de otras entidades federativas, sobre quienes el dispositivo se exacerba. La sociedad urbana chihuahuense les prescribe un lugar adecuado y propio para ellos, y de manera simétrica pero opuesta, enrarece su presencia en otros espacios. Lo mismo ocurre con los rarámuri que llegan a vivir fuera de los asentamientos construidos por las instituciones y benefactores mestizos. Son remitidos a las colonias populares periféricas, muchas de ellas de autoconstrucción incipiente, sin servicios, sin transporte público, con calles sin asfalto, mal trazadas, donde conseguir agua, alimentos y los satisfactores mínimos es una proeza cotidiana.

Ahora bien, he generalizado a la población mestiza de la ciudad como si todos compartieran exactamente la misma visión sobre los rarámuri y eso habría que matizarlo. Podemos decir que hay un gradiente de actitudes de la sociedad mayoritaria mestiza de la ciudad respecto a los rarámuri pues hay quien establece lazos de amistad y los hace hasta compadres, relaciones muchas veces mediadas inicialmente por relaciones laborales en las que los rarámuri son siempre quienes trabajan para los primeros. En otras ocasiones, si un mestizo contrata a un rarámuri para algún trabajo de jardinería, albañilería o servicio doméstico, sin necesidad de establecer vínculos de amistad, todo se reduce a una relación laboral temporal, periódica o permanente sin mayor trato personal. En el otro extremo estarían las personas intolerantes que no estarían dispuestas a vivir junto a una casa habitada por un grupo residencial rarámuri, que no los toleraría en su círculo social o incluso como empleados. Precisamente en ese medio desfavorable los rarámuri construyen, reconstruyen y vuelven a erigir sus identidades cambiando de posicionamientos táctica y estratégicamente según se les presente la situación de manera intersticial.

El intersticio puede ser considerado como el espacio que existe entre emplazamientos o posiciones claramente delimitables en el campo social. Son espacios de indefinición que se mueven entre la materialidad de las posiciones fijas y que no implican nuevas posiciones, sino flujos dinámicos opuestos a la estática ubicación de los elementos "solidificados" de la estructura. A través de los intersticios, de la liminalidad, se vive un espacio de experimentación libre en la que se pueden introducir nuevos elementos y reglas combinatorias, reclasificaciones periódicas de la realidad y de los seres humanos. Al decir de Turner, en los intersticios se ponen a prueba nuevos modos de actuar, nuevas combinaciones de símbolos (Turner 1988: 134). En los intersticios se ubica el reino de la posibilidad pura, se vive la realidad en modo subjuntivo, por lo que las ambigüedades y la indefinición de los atributos son posibles y constitutivos de los entes liminales, que viven, entre lo uno y lo otro, puede considerarse una grieta, una fisura, y espacialmente, en términos de Foucault, una heterotopía o lugar otro, que son lugares, en este caso dentro de la propia ciudad, que adquieren una naturaleza otra, regida por reglas distintas en su ocupación.

Por ejemplo, los rarámuri se apropian de las calles para realizar carreras de *ariweta* entre mujeres o carreras de bola entre los hombres. Comúnmente se realizan al atardecer y en la noche, cuando la sociedad mestiza duerme. Ellos y ellas corren durante horas, los espectadores apuestan, quizá beban *teswino* y se divierten al amparo de la oscuridad, mientras le dan un uso otro al espacio urbano. Por otra parte, las mujeres se apropian de las calles, los camellones, las salidas de los Oxxo's para pedir *kórima* a pesar de las miradas condenatorias que juzgan negativamente su aparente presencia mendicante, cuando en realidad las y los

rarámuri consideran el *korimear* en la ciudad como una actividad laboral que les lleva muchas horas al día.

Igualmente ellos toman las calles cuando salen a danzar matachines de acuerdo con su calendario ritual, el cual por cierto, es claramente híbrido, pues al mezclarse grupos rarámuri de diferente procedencia, de las cumbres y de las barrancas, cada uno con sus indumentarias diferenciales, sus coreografías propias, su santoral particular, se crean combinaciones novedosas y heteróclitas. Lo interesante es que desde la perspectiva y la práctica de los rarámuri, esta indeterminación no genera conflictos insalvables, pues es totalmente posible la adopción de estrategias identitarias que les permitan pasar de una actitud negativa y sumisa en la que aceptan los estigmas que se le imponen, a una identidad por distinción en la que rechazan esos estigmas y sumarle al mismo tiempo una identidad defensiva en la que más bien valora negativamente la cultura de la sociedad dominante. Pueden darse más de una actitud a la vez, o una de manera emergente y otra decadente. No se trata de que su identidad esté insuficientemente estructurada sino que experimenta una condición a-estructural, que no puede definirse en términos estáticos.

Ante la posibilidad de ubicarse en un solo punto y fijar las conexiones, distancias y potenciales de sus vectores sociales, prefiere fluir, cambiar de emplazamiento, mutar, no ofrecer una única impresión. En Palabras de Deleuze y Guattari (1988), los rarámuri devienen, asumen líneas de fuga que los aleja de una definición precisa. Su proceso de adaptación no es a la estructura y a una única imagen o representación social, sino que es caleidoscópica. Por ejemplo, un rarámuri en la ciudad puede usar la ropa al estilo mestizo norteño con sombrero y botas, camisa y pantalón vaqueros cuando en la cotidianidad va a laborar, pero si tiene que realizar un trámite ante instituciones gubernamentales, se viste con indumentaria rarámuri, con zapeta o taparrabo, collera o tocado en la cabeza, *akaka* o huaraches de tres agujeros, *napacha* o camisa tradicional, *sipucha* o falda característicamente floreada y multicolor. Con lo cual realizan una especie de performance o dramatización de su identidad o más bien, de la imagen chabochi de lo que debe ser un rarámuri, que no deja de tener un aire irónico, y en ocasiones autoparódico. Algunas jóvenes urbanas usan la falda más larga de lo habitual y se la ciñen a la cadera en vez de a la cintura, mezclando la sipucha tradicional con un estilo cholo con el que se sienten identificadas.

Antes que oponerse frontalmente al poder clasificador, le dan la vuelta exhibiendo múltiples identificaciones posibles, lo cual no quiere decir que no se tenga una identidad básica, pero las dramatizaciones se desarrollan como simulacros para que el dispositivo del poder racista no se entrometa más de lo debido en su vida social interna. Es un intento de alejarse de las posiciones y de ocultarse detrás de los efectos de la dramatización que hace que quien busque establecer

definiciones fijas o estáticas de la identidad, viva una suerte de nostalgia por la presencia, que se disuelve hasta cierto punto por la capacidad de generar realidades performativas, que no son de ahora y para siempre, sino que *están siendo* de acuerdo a las necesidades del contexto y dejan de ser sin la menor contrariedad.

Estas estrategias identitarias de la intersticialidad varían con el tiempo y con la edad, no son fijas y están destinadas a obtener un mejor posicionamiento en el campo desde su subalternidad, pues no intentan dominar o invertir las posiciones sociales, pero sí a brindarles mayor control de la situación de interacción asimétrica con una *visibilidad* reconocible y aceptable para el interlocutor mestizo o los propios rarámuri con los que tienen que establecer contactos e intercambios. Este incremento en la aceptación, tolerancia o convivencialidad puede suceder más bien únicamente en su propia perspectiva de la relación intercultural, e incluso puede reducir su nivel de angustia de ser aceptado, mientras que desde la perspectiva mestiza no habría cambio y más bien tenderían a juzgarlos como falsos e impostados. Varían también desde el momento de la llegada, donde se privilegia el silencio y la evitación de contactos, haciendo paulatinamente transparente su presencia hacia una mayor presentación aceptable y control de la situación.

Las estrategias también varían si se encuentran en espacios marginales donde solamente los rarámuri conviven o donde están expuestos a los mestizos. Dependen del tipo de mestizo o del tipo de interrelación que establecen con ellos, pues si se trata de mestizos favorables a su presencia, son más abiertos y auténticos y si aquellos son más duros, inflexibles o ajenos a la realidad de la cultura rarámuri, sus actitudes se vuelven más formales o sumisas. Los contextos estructurados generan actitudes estructuradas desde la subalternidad y a mayor excentricidad respecto a la estructura social mestiza, en el territorio propio donde hay más confianza, recuperan sus características tradicionales, su lengua, vestimenta y su complejo actitudinal. Las estrategias constituyen un principio de incertidumbre donde la mirada del observador externo modifica el comportamiento y la intensidad de contenidos étnicos. No es que dejen de ser auténticos, sino que en los espacios de negociación difuminan y fluidifican sus rasgos culturales pero aún y cuando sus escenificaciones se hagan para proyectar una imagen ante el ojo mestizo, al mismo tiempo toman en serio su etnicidad, su identidad que es a un tiempo relación con las deidades, momento pedagógico para las nuevas generaciones, exhibición de la capacidad de organización y liderazgo de las autoridades que lo organizan, vehículo para conseguir apoyos y para incrementar o conseguir el prestigio de los participantes. El contenido genuino en ocasiones es desbordado por el acento dramático que actúa las relaciones sociales, busca enviar mensajes divergentes a los participantes de las diversas procedencias tales como los funcionarios, los benefactores y los etnógrafos al tiempo que dramatiza la autoridad. Es decir, se realiza comunicacionalmente al tiempo que hace compartir una ilusión escénica.

En conclusión, en la vida intersticial de los rarámuri se incluyen tiempos y espacios, actitudes y prácticas, discursos legítimos y mensajes escénicos, costumbres propias y transformaciones eclécticas que en su conjunto les permiten llevar un modo de existencia comprensible y aceptable, estratégicamente fluido y en devenir para enfrentar el dispositivo racista que ejerce la sociedad mestiza de la capital del "estado grande".

Referencias bibliográficas

Almanza, Horacio. 2015. La concepción de la territorialidad indígena: la comunidad rarámuri de Choréachi. Espacialidades. *Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura*. 5(2): 77-115.

_____. 2012. Socio-juridical and Inter-Ethnic Disputes over Land Ownwership in the Ranrámuri Indigenous Territory, Northern Mexico. A Structural Injustice Approach to process of Social Exclusion. *Rethinking Development and Inequality*. (1): 17-33.

Camilleri, Carmel *et al*. 1999. *Stratégies identitaires*. París: Presses Universitaires de France.

Camilleri, Carmel y Malewska-Peyre, Hanna. 1980. "Socialization and identity strategies". En: John Berry, Pierre Dasen y T. Saraswathi (eds.), *Handbook of Cross-cultural Psychology: Basic Processes and Human Development*. Vol. II. pp. 41-68. Massachusetts: Allin & Bacon.

Castellanos, Alicia (coord.). 2003. *Imágenes del racismo en México*. México: UAM-Plaza y Valdés.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1988. Mil Mesetas. *Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

Fernández, María de Guadalupe. 2010. "La participación de mujeres rarámuri en el proceso de inserción residencial y laboral en la ciudad de Chihuahua." Tesis de maestría. Programa CIESAS. ENAH. Chihuahua.

Foucault, Michel. 1985. "El juego de Michel Foucault". En: *Saber y verdad*. pp. 127-162. Madrid: La Piqueta.

Fujigaki, Alejandro. 2020. Caminos rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno. *MANA*. 26(1): 01-035. DOI: 10.1590/1678-49442020v26n1a202

_____. 2019. "Caminos que bifurcan y multiplican mundos. Alteridades/identidades entre los rarámuri de Chihuahua". En: Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*. pp. 357-398. México: IIH-IIA-UNAM.

Guerrero, Maria Teresa, Villalobos, Diana y Carrillo, Hugo. 2016. *El Gasoducto El Encino–Topolobampo. El derecho a la consulta a los rarámuri*. Chihuahua: CECAM-CONTEC A.C.-Brot für die Welt.

Heras, Margot. 2000. "Identidad y continuidad rarámuri. Imágenes y discursos de la gente de Banalachi sobre sí misma." Tesis de licenciatura. ENAH. Chihuahua.

Herrera, Arturo. 2013. La vida en los intersticios: estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California-INAH

_____. 2010. *La vida en los intersticios: estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua*. Mexicali: UABC-INAH.

Levi, Jerome. 1993. *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri-Simaroni (Tarahumara-Gentiles) of Northwest Mexico.* Boston: Harvard University.

Loera, Juan Jaime. 2014. Impactos de las políticas neoliberales entre el pueblo rarámuri: conflictos de tierra y engranaje institucional del ejido. *Espacialidades. Revista de temas contemporáneos sobre lugares, política y cultura*. 4(1): 5-42.

_____. 2013. "Conflicting Paths To Wellbeing: Raramuri And Mestizo Inter-Ethnic Relations In Northern Mexico." Tesis de doctorado. University of Sussex. Brighton.

Martínez, María Isabel. 2012. "Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro." Tesis de doctorado. UNAM. Ciudad de México.

_____. 2008. *Los caminos rarámuri: persona y cosmos en el noroeste de México*. México: UNAM-IIA.

Merrill, William. 2001. "La identidad ralámuli, una perspectiva histórica". En: Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. pp. 71-95. Chihuahua: INAH-H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.

_____. 1992. *Almas rarámuris*. México: INI.

Mijangos, Nashielly. 2014. "Etnicidad y parentesco en grupos residenciales de mujeres rarámuri que radican dispersas en la ciudad de Chihuahua." Tesis de maestría. CIESAS. Ciudad de México.

Morales, Marco. 2014. "Aquí la mujer se siente más responsable.' Género y etnicidad rarámuri en la ciudad de chihuahua. Entre relaciones de complementariedad y desigualdad." Tesis de maestría. CIESAS. Ciudad de México.

_____. 2009. "Organización sociopolítica rarámuri en la Ciudad de Chihuahua. Intermediarios y actores de la intervención en el asentamiento 'El oasis'". Tesis de maestría. CIESAS-ENAH. Chihuahua.

Romer, Marta. 2009. *¿Quién soy?: estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. Ciudad de México: INAH.

_____. 2006. Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano. *Dimensión Antropológica*. 13(37): 127-150.

_____. 2003. "¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México." Tesis de doctorado. ENAH. Ciudad de México.

Servín, Lorelei. 2001. "Migración e identidad en el Estado de Chihuahua." Tesis de licenciatura. ENAH. Chihuahua.

Servín, Lorelei y González, Aida. 2003. "Visiones y discursos sobre los rarámuri en la ciudad de Chihuahua". En: Alicia Castellanos (coord.), *Imágenes del racismo en México*. pp. 181-228. México: UAM-Plaza y Valdés.

Turner, Víctor. 1988. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

_____. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.

Valiñas, Leopoldo. 2001. "Lengua, dialectos e identidad étnica en la Sierra Tarahumara". En: Claudia Molinari y Eugeni Porras (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*. pp. 105-125. Chihuahua: INAH-H. Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Wievorka, Michel. 1992. *El espacio del racismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.

Ciudad y actos performativos: el caso de colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México

Rocío Ruiz Lagier[1]

Introducción

Desde hace décadas, la antropología urbana en México ha dado cuenta de múltiples formas de construir, pertenecer y apropiarse de la ciudad pero también ha reflexionado en torno a distintos procesos de organización social y política de los ciudadanos que generan espacios de resistencia en la urbe. Los estudios sobre la ciudad se han interesado de manera puntual en los usos del espacio público y sus transformaciones, a partir de procesos como la patrimonialización o la gentrificación en donde la población de sectores subalternos se ve directamente afectada. En ese sentido, podemos afirmar que los estudios urbanos han comunicado, de manera intencional o no, sobre los distintos contextos de violencia en los que se desarrollan los procesos urbanos. La marginalidad en la que suele encontrarse la periferia, la falta de infraestructura, la estigmatización de ciertos lugares y de sus pobladores, la ocupación de territorios y la expulsión de sus habitantes de sus lugares de origen son hechos violentos con los que convivimos cotidianamente. Sin embargo, en los últimos años se han desarrollado nuevas formas de violencia que no estaban presentes en el modelo moderno de ciudad (Carrión 2008) y, como consecuencia de ello, se han generado acciones y respuestas sociales novedosas entre las que se encuentran los actos performativos de los colectivos de familiares de personas desaparecidas.

El objetivo del presente trabajo es mostrar, en un contexto de discusión sobre la relación existente entre la violencia y nuevas formas de protesta, la dimensión performativa de las acciones coordinadas que tienen los colectivos de familiares de personas desaparecidas en la Ciudad de México. Si bien es cierto que la

1 Profesora-investigadora en el Departamento de Antropología de la UAM Iztapalapa como parte del Programa "Investigadoras e Investigadores por México" del CONAHCyT.

cooperación y la solidaridad entre los integrantes de los colectivos son algunas de las características que los distinguen, considero necesario reflexionar sobre la participación colectiva y su escenario, la ciudad. Para ello, haré uso de la performatividad como categoría analítica, entendida como una dimensión propia de las acciones políticas (Reverter-Bañón 2017) realizadas por estos colectivos; en tanto que estas acciones de protesta y memoria son actos corporales realizados y 'dramatizados' con otros cuerpos en un espacio social determinado, es decir, son "cuerpo[s] situado[s] en tiempos, lugares e historias singulares" (Díaz 2008: 34) que involucran al escenario público y político por excelencia: la calle. En ese sentido, las acciones en protesta y denuncia por la desaparición realizadas por los colectivos constituyen actos intersticiales.

Una ciudad violenta

El papel relevante que factores como la desigualdad, la marginación, la exclusión y la corrupción tienen con relación a la expansión de la violencia ha sido ampliamente estudiados; de tal manera que es posible hablar de un campo de estudio de la violencia consolidado. Sin embargo, la mayor parte de estudios que abordan el tema de la violencia en México, la analizan en tanto consecuencia de estos factores y no como un hecho social en sí mismo, cuando en realidad tales procesos, efectivamente la cruzan, pero no son constitutivos de la misma.

En este trabajo planteamos que la violencia en la ciudad es un detonante de acción de los sujetos y los colectivos, por lo que no debe ser vista solo como un instrumento de control y poder, sino también como un detonante de la acción social. Ejemplo de ello son muchas de las acciones que se realizan en el espacio público en demanda de verdad, justicia y memoria en México, las cuales han sido motivadas, en gran medida, por el fenómeno de la desaparición. La desaparición es una de las formas de violencia estructural que vivimos en México y se refiere a la privación de la libertad de una o más personas, cometida por agentes del estado o por particulares; es decir, una persona "cuyo paradero se desconoce y se presuma, a partir de cualquier indicio, que su ausencia se relaciona con la comisión de un delito" (Diario Oficial de la Federación 2017).

En algunos estudios sobre la ciudad se ha planteado que la ciudad es solamente un contenedor, ya sea de movilizaciones sociales o de hechos delictivos –lugar físico de las acciones violentas– sin embargo, como señala Carrión, "ello supondría que existe una autonomía de ésta frente a la violencia. Por eso, preguntarse si la ciudad es un escenario –aunque no externo– del delito, es absolutamente pertinente, en tanto *locus* de las prácticas sociales que tienen expresión espacial" (Carrión 2008: 113). En este capítulo nos interesa analizar la dimensión performativa de prácticas sociales muy específicas, aquellas que corresponden a acciones de denuncia

y protesta por sucesos violentos recientes, en concreto los concernientes a la desaparición, realizadas en la Ciudad de México.

Si bien es cierto que la desaparición forzada es una problemática presente en nuestro país desde hace más de medio siglo, pues ha sido una práctica sistematizada por el estado (Vicente 2019), en años recientes, se ha convertido en una problemática existente a lo ancho de todo el país y la Ciudad de México no es la excepción. Actualmente, la cifra oficial de personas desaparecidas en el país, según el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO), es de más de 100 mil desaparecidas y 40 mil personas no localizadas,[2] un promedio de 25 personas por día (Martínez 2023) lo que, sin duda, constituye una crisis humanitaria. Durante mucho tiempo se dijo que en la Ciudad de México no había desaparición, sin embargo, esa tendencia se modificó en los últimos años, a tal grado que actualmente la Ciudad de México representa la cuarta entidad con mayor número de personas desaparecidas en los últimos seis años.

La desaparición es, como señala Gabriela Martínez (2020), un ejercicio de fuerza para controlar a otra persona, un ejercicio de biopoder y una tecnología del terror para el control de territorios, flujos migratorios y recursos naturales. En ese sentido, la desaparición forzada, junto con el feminicidio, son la máxima expresión del ejercicio de control de la vida y la muerte; por ello, estos dos fenómenos se encuentran tan entrelazados, no sólo en su práctica y demostración de poder, sino en la respuesta organizada que la sociedad realiza ante estas formas de violencia. Tal respuesta se ve plasmada en acciones de protesta novedosas que tienen como escenario de acción a la ciudad.

Precisamente, uno de los objetivos de este trabajo es mostrar y analizar de qué manera la Ciudad de México ha sido, desde hace algunos años, escenario de manifestaciones, protestas e intervenciones relacionadas con estos fenómenos. La desaparición, como el feminicidio, se articula con diferentes formas de precarización de la vida de las personas y, aunque no hay un perfil único de persona a la que desaparecen, hay sectores de la población más susceptibles a sufrir este tipo de violencia. Según los datos del RNPDNO (s.f.) las y los jóvenes representan el sector de población más vulnerable, en el caso de las mujeres más

2 La diferencia entre persona desaparecida y no localizada radica en que con la persona desaparecida existe la sospecha (motivada por cualquier indicio) que puede estar siendo víctima de un delito, mientras que a la persona no localizada no se le considera víctima de un delito. Hoy en día, existe una polémica pública sobre la cifra real de personas desaparecidas en el país, debido a una falta de claridad en los registros, en sus categorías y sus metodologías; sin embargo, en tanto que es un referente oficial, retomo la cifra proporcionada por el Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO) sobre personas desaparecidas en el país entre diciembre de 2018 y mayo de 2024. La cifra reportada para la Ciudad de México –en el mismo periodo– es de 3823 personas desaparecidas y 253 no localizadas.

del 30% de la desaparición ocurre en menores de 19 años, porcentaje que aumenta al 40% en la Ciudad de México, por lo que edad y género son indicadores que no podemos pasar por alto. Asimismo, hay otros factores como la preponderancia de ciertas nacionalidades –la hondureña y la guatemalteca– en el caso de la desaparición de migrantes, es decir, la condición étnica y de nacionalidad son factores determinantes. Por lo tanto, es un fenómeno que atraviesa diferentes sectores sociales, lo que implica que el lugar en el que se ejecutan las desapariciones también es diverso, ya que esta problemática se presenta en la periferia urbana, en poblados rurales o en contextos semi urbanos. En contraste, las acciones de protesta y exigencia de verdad, justicia y memoria suelen llevarse a cabo y concentrarse en contextos urbanos, generalmente en lugares simbólicamente relevantes; de hecho, es común que se lleven a cabo en sitios patrimoniales –plazas, monumentos, inmuebles históricos– por lo tanto, son lugares muy visibles, de acceso público y que, de manera pragmática, han estado 'negados' para ciertos sectores, por ejemplo, las mujeres.

El tema de la desaparición forma parte del debate público: lo escandaloso de las cifras, los casos más mediáticos –como la desaparición de los estudiantes normalistas de Ayotzinapa– las fichas de búsqueda pegadas en el espacio público, así como la creación de documentales, películas, obras de teatro y exposiciones en museos, han contribuido a la construcción de un imaginario del fenómeno y de las personas desaparecidas. Este imaginario se ha alimentado por mucho tiempo de la criminalización y estigmatización de las víctimas; sin embargo –como veremos más adelante– mediante acciones públicas que reivindican y transforman la expresión política del dolor, se han ido construyendo contranarrativas de la violencia y de la desaparición que han ido transformando dicho imaginario. En ese sentido, los espacios tomados, ocupados e intervenidos por colectivos de búsqueda, colectivas feministas, pueblos originarios y distintos sectores sistemáticamente violentados por el Estado, representan espacios intersticiales de la ciudad.

La ciudad como espacio de memoria y protesta

La desaparición ha detonado procesos organizativos a distintos niveles y escalas. Para movilizarse es necesario crear vínculos internos y externos de solidaridad y detonar la capacidad de las personas de reconocerse a sí mismas y de ser reconocidas como parte de una unidad social (Melucci 1999: 44). Esta unidad e identificación está presente en los colectivos de familiares de personas desaparecidas. Pero también, la organización de familias buscadoras se encuentra y conecta con movimientos que tienen una historia de décadas en nuestro país, como es el movimiento feminista o el de Derechos Humanos. Por ello, la movilización social puede tomar una amplia variedad de formas, cada una con

distintos grados de organización, articulación y visibilidad y, en muchas de ellas, quizá en la mayoría, la ciudad es el escenario de la disputa política.

Las manifestaciones políticas en el espacio público de la Ciudad de México son múltiples: mítines, plantones, cierres de calles o marchas. Sin embargo, las acciones de ocupación del espacio que han llevado a cabo los colectivos de familiares de personas desaparecidas y las colectivas feministas han sido, no sólo innovadoras, sino polémicas. Las pintas realizadas en el Ángel de la Independencia durante las marchas de reivindicación de los derechos de las mujeres –como la del Día de la Mujer o la marcha Contra la violencia de Género– por colectivas feministas en años recientes, por ejemplo, han sido tema de los medios de comunicación de forma reiterativa. Algunos titulares de la prensa las nombran como vandalización, otros simplemente señalan el trabajo de "limpieza" o retiro de las intervenciones del monumento y, muy pocos retoman el mensaje y la discusión planteada por colectivas y especialistas (como la colectiva Restauradoras con Glitter)[3] respecto a que las pintas son una forma de protesta por la situación de violencia que se vive en el país. Es notorio que otras intervenciones, como la ocupación de dos glorietas en una de las avenidas principales de la ciudad (Ruiz 2023) no han sido tan mediáticas y hay acciones como los plantones y marchas que forman parte de la realidad urbana cotidiana que están mucho más normalizados.

La discusión sobre los usos del espacio en la ciudad es intensa y constante, pero un elemento protagónico del debate tiene que ver con el patrimonio. Cuando la ciudad y sus lugares públicos son "el escenario donde los distintos actores y subjetividades interactúan, viven la espacialidad, y manifiestan en ella sus percepciones, sentimientos, afinidades y filias" (Vidal 2015: 172) se detonan luchas y conflictos por el espacio público; estas batallas formarán parte de los discursos públicos, de una manera más evidente, si se trata de lugares patrimoniales. Por lo tanto, el espacio es parte integral de la constitución de subjetividades políticas (Massey 2004: 107).

La lucha y la ocupación del espacio público es una lucha contra el poder y contra las narrativas hegemónicas de los sucesos violentos. En ese contexto, las acciones performativas de colectivos evidencian y plasman en el paisaje urbano

3 La colectiva Restauradoras con Glitter está "integrada por mujeres especialistas de diversas disciplinas dedicadas activamente a la conservación y estudio de las herencias culturales […] nace en la Ciudad de México como respuesta a las numerosas descalificaciones emitidas por los medios de comunicación y por ciertos actores de la vida política del país hacia algunos vestigios de la protesta feminista del 16 de Agosto del 2019 [Plantean que no alientan] la alteración de los bienes culturales, [pero creen] que la resignificación de los mismos es un proceso ineludible y sano que puede llevar a una sociedad a tomar conciencia y actuar de forma constructiva ante las necesidades de la sociedad" (Restauradoras con Glitter s.f.).

demandas, exigencias y denuncias de los movimientos sociales. De esa manera, "la performatividad disidente erosiona el espacio panóptico" (Larreche 2020: 24) estatal, socavando narrativas espaciales y políticas hegemónicas sobre quiénes –o qué cuerpos– y cómo pueden usar y ocupar el espacio público.

En ese sentido, no podemos ignorar que, históricamente, han sido las mujeres quienes efectúan acciones y movilizaciones públicas con respecto a la exigencia de aparición con vida de las personas que ha sido desaparecidas y a la lucha antipatriarcal en general. Son muchos los ejemplos que existen al respecto, quizá uno de los más conocidos en Latinoamérica y en el mundo, es el caso icónico de las abuelas y madres de la Plaza de Mayo en Argentina ,quienes a lo largo de más de cuatro décadas han diseñado, gestionado y detonado múltiples acciones de búsqueda, denuncia y memoria. En cuanto al caso mexicano, es imprescindible mencionar a "las doñas" –de las que formaba parte la emblemática luchadora social Rosario Ibarra de Piedra– que, a finales de los años 70 crearon el Comité Eureka, dedicado para la búsqueda de presos perseguidos desaparecidos y exiliados políticos. Actualmente, cincuenta años después, existen en el país cientos de colectivos de búsqueda de personas desaparecidas.

Los colectivos de familiares de personas desaparecidas luchan, en primer lugar, para que la búsqueda de sus seres queridos se realice, y en ese proceso se enfrentan con múltiples dificultades burocráticas para que el proceso se efectúe correctamente. El abanico de dificultades que deben librar los familiares abarca situaciones como la negativa a tener acceso al expediente de su familiar –a pesar de ser un derecho– hasta la extorsión de la que son víctimas continuamente tanto por autoridades como por el crimen organizado. De manera que el principal objetivo de un colectivo es la búsqueda de sus seres queridos y para lograrlo ha sido necesario, entre otras cosas, manifestarse, protestar y denunciar en el espacio público. Los colectivos han encontrado diversas maneras de hacerlo, una de ellas es la realización de acciones de denuncia y memoria constantes en lugares significativos para la ciudadanía como los edificios de las fiscalías, el Zócalo de la ciudad o la Comisión de Derechos Humanos. Además, en los últimos años, se han desplegado formas creativas de realizar acciones colectivas como parte de las movilizaciones sociales de denuncia, algunas de ellas son: performances, tendederos, toma de espacio públicos y bordadas colectivas.

La okupación del espacio público ha cobrado una fuerza especial en años recientes. En el caso de la Ciudad de México se está viviendo un movimiento memorial y de denuncia articulado al fenómeno de la desaparición. Sin duda, la desaparición de los estudiantes de la escuela normal de Ayotzinapa en 2014, no sólo "colocó el tema de la búsqueda de verdad y justicia en el debate político y social" (Ruiz 2023: 31) sino que detonó un proceso de memorialización en el espacio público a partir de la colocación de los llamados antimonumentos (Díaz

y Ovalle 2018, Ruiz 2023).[4] Varios de ellos refieren casos de desaparición, como el antimonumento +43 –el primero que se colocó y uno de los más emblemáticos– que alude a la desaparición de los 43 estudiantes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa, ocurrida en 2014 o la antimonumenta colocada frente al Palacio de Bellas Artes, dedicada a las mujeres víctimas de feminicidio y desaparición.

La indignación que generó la desaparición de los estudiantes dio pie a múltiples iniciativas artísticas (Híjar 2019) de denuncia y protesta pero también motivó la organización en colectivos de muchos familiares de desaparecidos en distintas partes del país. No obstante, la memorialización motivada por actos de violencia ya había tenido manifestaciones previas en otras partes del país, un ejemplo son los performances referentes al tema de la violencia cometida contra las mujeres realizados muchas ciudades o las cruces rosas con clavos colocadas en Ciudad Juárez con motivo de los miles de casos de feminicidios ocurridos en esa entidad. Pero una de las acciones recientes, más contundentes, que los colectivos han realizado en la ciudad es la "ocupación" de una glorieta, ubicada en Paseo de la Reforma, una de las avenidas principales de la ciudad, que fue tomada para construir un espacio de memoria para los familiares. La glorieta fue renombrada por los colectivos como la Glorieta de las y los desaparecidos y, sin duda, se ha constituido en un lugar emblemático para los colectivos (Ruiz 2023). En este espacio –que se encuentra cercado por vallas metálicas que las autoridades colocaron, lo cual imposibilita el acceso– familiares, colectivos y activistas realizan con frecuencia actos de denuncia, protesta y memoria. En ese sentido, la toma del espacio público visibiliza a sujetos que estaban políticamente invisibilizados –como son las y los buscadores y a los mismos desaparecidos– aunque paradójicamente eso implique una mayor violencia dirigida hacia estos actores.

Con respecto a los dispositivos de denuncia y protesta de la desaparición es necesario mencionar "la marcha", la cual no sólo funciona como dispositivo de protesta, sino también de organización social. La marcha del 10 de mayo (Día de la Madres en México) es conocida como la Marcha de la Dignidad Nacional y se realiza cada año, desde el 2012, en la capital del país. Esta marcha ha tenido un efecto cohesionador en los colectivos de búsqueda y también con la sociedad civil, ya que es una de las movilizaciones más grandes y coordinadas que se llevan a cabo en el espacio público para exigir la búsqueda y localización de las personas desaparecidas. El proceso de organización colectiva se logra porque se lleva a cabo el reconocimiento y reflexión de la experiencia compartida de la desaparición (Verástegui 2022). Esta identificación les permite agruparse como colectivo y mostrarse como tal ante los otros; para hacerlo se usan algunas

4 Un antimonumento es "una instaalación elaborada por grupos de la sociedad civil que intervienen el espacio público colocando una obra artística, la cual recuerda un hecho violento y traumático al que el Estado no ha dado respuesta" (Ruiz 2023: 39).

estrategias de visibilización, una de ellas que abordaremos a continuación son las acciones performativas.

Performatividad y ciudad

La performatividad remite a la Teoría de los Actos de habla de Austin (1955) quien llamó enunciados realizativos o performativos –categoría derivada del verbo *to perform*– a aquellos con los que se "hacen cosas", diferenciándolos de los que sólo describen o constatan una cosa o situación. Por lo tanto, son enunciados en los que no se pone en tela de juicio la verdad o falsedad de lo dicho, sino que se reconoce la realización del acto, por ejemplo, exigir justicia. Esa capacidad de ciertos enunciados para hacer algo, conocida como 'fuerza performativa', se encuentra en muchas de las acciones que los colectivos realizan en sus actos públicos –en los discursos que pronuncian, en las consignas que gritan, en las denuncias que enuncian, en las clausuras de oficinas, en la toma de espacios, etcétera–.

La fuerza performativa del lenguaje se entrelaza con el rol que tiene el lenguaje en la producción de sentido. Las distintas manifestaciones discursivas de los colectivos de familiares son "procesos semióticos centrales que nos ayudan a comprender los alcances de la performatividad" (Sabsay 2009: 135). La teoría de la performatividad se ocupa, de manera general, de los actos de dramatización, en el que se realiza una reelaboración, recreación e interpretación de algo que ya ha sido relatado (Díaz 2008) socialmente; en ese sentido, "lo performativo[5] se refiere a aquellos actos que colaboran con la construcción de realidades que exceden las convenciones sociales o artísticas, y que se construyen con cada performance" (Taylor 2015, San Cristóbal 2018, Pinto y Bello 2022). Esta característica de la performance permite "crear y hacer presentes realidades y experiencias suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar" (Díaz 2008: 40). Por ello, considero que muchas de las manifestaciones y de las intervenciones en el espacio público de los colectivos se llevan a cabo dentro de una dimensión performativa.

Entonces, un punto de partida para analizar las acciones performativas es que "la fuerza de lo performativo proviene precisamente de su descontextualización, de su ruptura con un contexto previo, y de su capacidad para asumir nuevos contextos" (Butler 1997: 239). Por esta razón es que en las acciones performativas se alcanza un estado de excepcionalidad corporal (Díaz 2008) en el que se representa una

5 Algunos autores como Taylor (2015), Pinto y Bello (2022) distinguen entre performático y performativo. Para los fines de este trabajo nos referiremos solo a acciones performativas, sin profundizar en las diferencias.

realidad alterna; esas acciones surgen y detonan, procesos de reflexividad en los que se les asigna significado a situaciones de conflicto. Sin duda, los colectivos de familiares de personas desaparecidas, en tanto actores políticos han asumido dicha representación –o lo que podríamos nombrar como "teatralidad"– y se han convertido en "agentes de la performatividad".

Díaz (2008) propone que la convergencia entre performance social y otros géneros performativos da como resultado la performance cultural, pues los diversos géneros performativos –ceremonias, rituales, desfiles, conciertos, y un largo etcétera– nos dice el autor, no se dan en un vacío cultural. Por eso, los sujetos performativos –en este caso quienes participan de las acciones convocadas por los colectivos– son vistos como un acontecimiento discursivo en sí mismos y como tal pueden ser interpretados. De manera que "si el sujeto es un acontecimiento discursivo, y el discurso no se reduce al discurso lingüístico, sino a toda forma de significación, incluyendo aquí a todos los fenómenos culturales, el acontecimiento del sujeto se convierte en un 'acto' de significación" (Sabsay 2009: 154). Por lo tanto, debemos ver la red de significaciones que las acciones performativas de los colectivos implican, más allá del acto mismo.

Me interesa, entonces, abordar "una teoría de la performatividad ligada a la acción colectiva" (Reverter-Bañón 2017). En donde la congregación de cuerpos, eso que Butler llama "la asamblea pública de cuerpos", sea una práctica política "esencialmente plural. Es decir, que congrega necesariamente una pluralidad de cuerpos" (Butler 2015 en Reverter-Bañón 2017: 73), en tanto que la performatividad de un cuerpo se construye y se hace con otros cuerpos. Tales prácticas se realizan, básicamente, en el espacio público urbano, de manera que lo político se genera y reproduce en el espacio público y "entre la gente" (Reverter-Bañón 2017: 73). Pero, ese espacio performativo queda conformado hasta el momento de la realización del acto público, por lo que una calle o un edificio que será cerrado o tomado por un colectivo, por poner un ejemplo, no es el espacio de la asamblea hasta que ésta sucede. Para Butler es justamente esta presencia corporal en el espacio público, el elemento esencial de la política democrática, pues el cuerpo se extrae de la esfera privada (Butler y Athanasiou 2013 en Reverter-Bañón 2017: 75) y se coloca en una pública.

Las acciones públicas de los colectivos son acciones performativas, es decir, actos corporales realizados con otros cuerpos que colocan las emociones en el ámbito de lo público. Pero, además, al hacerlo, exponen la precariedad a la que están sometidos por no contar con un soporte estatal real y eficaz. La precariedad "caracteriza una condición política inducida de vulnerabilidad maximizada, es una exposición que sufren las poblaciones que están arbitrariamente sujetas a la violencia de estado" (Butler 2009: 323). Una de las características de la precariedad, para Butler, es que "caracteriza a aquellas vidas que no están cualificadas como

reconocibles, legibles o dignas de despertar sentimiento" (Butler 2009: 335). Tal condición es fácilmente reconocible en la vida de las personas que fueron desparecidas; por ello, en los distintos modos performativos de expresión existe una reivindicación implícita de los sujetos performativos –los familiares en este caso– como sujetos reconocibles con derechos. Por supuesto que los elementos y las condiciones que influyen en las acciones performativas son múltiples, por ejemplo, las condiciones materiales –con qué recursos se cuenta– o las condiciones sociales y jurídicas para la acción social –no es lo mismo un cierre temporal de calle que la ocupación permanente de un espacio público–. De tal suerte que los elementos de la performatividad deben ser vistos como parte de un proceso conformado por la 'actuación' misma, como por las condiciones y posibilidades a las que está sujeta (Butler en Reverter-Bañón 2017: 75).

La ciudad es el espacio donde las acciones performativas suceden, pues es el lugar de la protesta social. En años recientes, la protesta ha desplegado nuevas formas de hacer visible las denuncias y las exigencias sociales en la ciudad. Esto es especialmente notorio en las manifestaciones convocadas por colectivas feministas, cuya presencia ha tenido un crecimiento en la esfera pública, no sólo en las acciones performativas que se realizan, sino en el debate público y la agenda política. El tema de la desaparición ha experimentado un proceso similar, pues la presencia de los colectivos en el espacio público y, en específico, la figura de las madres buscadoras, interpela al resto de la sociedad mediante acciones que rompen con el orden social generizado de la protesta (Barros y Quintana 2020) e incomodan con su presencia.

Acciones performativas de denuncia de colectivos de familiares de personas desaparecidas

La dimensión de la tragedia de la desaparición que se vive en el país y la inacción del Estado, ha obligado a las familiares de personas desaparecidas a ocuparse de muchas tareas de búsqueda que le correspondería hacer al estado. Algunas autoras (Hernández y Robledo 2020, Diéguez 2023) han advertido que el conjunto de saberes que los colectivos han adquirido y que ponen en práctica de manera continua en las búsquedas, se ha ido construyendo como un conocimiento especializado y que como tal debe ser reconocido. Este señalamiento se refiere, más puntualmente, a la búsqueda en campo, sin embargo, el proceso de aprendizaje en la búsqueda se relaciona con otros ámbitos relevantes para la acción colectiva, tales como la organización política y la protesta social.

Precisamente, es en la protesta social donde se desarrollan gran parte de las acciones performativas; de hecho, algunas de ellas tienen una presencia histórica en el ámbito de la denuncia de la desaparición, como es el caso de la fotografía.

Mientras que otras resultan más "novedosas", como es el caso de las convocatorias para realizar bordadas colectivas en lugares como parques o plazas públicas. Estas últimas han cobrado mucha relevancia, en años recientes, como acciones de acompañamiento y denuncia. En ambos casos se hace uso del cuerpo como herramienta de denuncia y de socialización del dolor.

La fotografía ha sido una herramienta con una importancia central en las acciones performativas de los colectivos. Ciertamente, "las fotografías de los desaparecidos y su utilización en diversas esferas constituyen una de las principales formas de representación de la desaparición. No sólo han logrado representarla, sino que en la misma acción han creado un fuerte referente icónico para la denuncia" (Da Silva 2011: 1). La elección de la foto que va en la ficha de búsqueda tiene una carga simbólica relevante, pues se busca que sea la imagen más parecida a la imagen que tenía la persona la última vez que fue vista con vida. Esa foto representa la presencia de su familiar desaparecido, pues –como señala Da Silva– "las fotos vivifican" (2011: 3). Por ello, los integrantes de los colectivos de familiares de personas desaparecidas usan en todos los actos públicos una camiseta con la foto de su familiar desaparecido; esta acción no sólo es un recordatorio de su ausencia, también es una forma de corporizar a su familiar. Con la fotografía incorporada al cuerpo, los familiares realizan una doble visibilización: se muestran ellos mismos como agentes performativos que denuncian y exigen justicia y, a la vez, logran la presencia de su familiar desaparecido.

Otra de las acciones en las que la fotografía es utilizada como herramienta de denuncia es en la realización de los 'Árboles de la memoria', también llamados 'Árboles de la esperanza', que consiste en intervenir los árboles colgando las fotografías de las personas desaparecidas de las ramas del árbol y colocando alguna frase o datos de la desaparición. Estos árboles, presentes en diferentes ciudades y plazas del país, logran hacer presentes a las y los desparecidos en el espacio público. Lo mismo sucede con los murales de personas desaparecidas, en los que se utiliza la fotografía como base para la realización del mural, evocando la presencia de la persona desaparecida.[6] Los 'Muros de la Memoria' son otro caso similar; estos consisten en un mural creado con los rostros de los desaparecidos por medio de la colocación de fichas de búsqueda.

Las bordadas colectivas son otro tipo de acción de memoria y denuncia que se realiza cada vez con mayor frecuencia en la ciudad. Actualmente, existen distintos colectivos en la ciudad que convocan de manera periódica a bordar

6 En la Ciudad de México se han realizado nueve murales con el rostro de personas desaparecidas. La investigación de Adriana Chávez (2024) da cuenta de la relevancia que tiene la elección de la foto para la elaboración del mural.

en el espacio público,[7] pero también hay convocatorias puntuales para hacer presencia en acciones de protesta colectiva como, por ejemplo, en las marchas. De tal manera que comienza a ser habitual encontrar un grupo de bordadoras en los distintos actos de conmemoración o denuncia de los colectivos. En estas jornadas de bordado colectivo, se plasman sobre la tela los nombres y rostros de víctimas, frases de denuncia, datos generales del caso –lugar y fecha donde ocurrió la desaparición– o también, pensamientos esperanzadores relacionados con la búsqueda. El proceso de ejecución del bordado se convierte en una performance en sí mismo. Su realización implica, evidentemente, la utilización del cuerpo y convoca a otros a unirse al acto performativo. Es una acción colectiva con una temporalidad y espacialidad singular, que requiere de una atención y una calma distinta a las otras acciones (Olalde 2018).

¿Acciones generizadas?

El bordado colectivo público pone en jaque los estereotipos de género al colocar en el espacio público una actividad históricamente identificada como propia de las mujeres; además, traslada una actividad considerada del ámbito de lo privado a la calle. Llevando a cabo un doble cuestionamiento del sistema sexo-genérico patriarcal, pues por un lado reivindican una actividad generizada, reafirmando que bordar es algo que, efectivamente, hacen las mujeres, pero lo dotan de politicidad al modificar el lugar dónde lo practican y el motivo por el que lo hacen.

Esta acción, como otras que realizan las buscadoras –por ejemplo, la ocupación del espacio público– evidencia la dislocación del rol de género en algunas de las acciones de los colectivos. Con las reuniones de bordado colectivo, tanto las buscadoras, como las solidarias y activistas que acompañan a los colectivos, contribuyen a romper con ciertas restricciones sexo-genéricas que se han tenido respecto a la participación política de las mujeres en el espacio público. Como señalan Barros y Quintana al hablar de las madres de la plaza de mayo, cuando las madres toman la calle y reclaman por los distintos actos de violencia, "realizan su propio derecho a la visibilidad, su propio derecho a tener derechos –no solo como madres de desaparecidos– sino como mujeres interdictas, proscritas de la escena pública" (Barros y Quintana 2020: 178). En ese sentido, lo primero que las bordadoras dotan de politicidad es su propio cuerpo, colocándolo en el espacio de lo político, la calle, y utilizándolo para manifestarse, denunciar y exigir justicia mediante una acción corporal.

---

7 La investigación que realizó Nictee Vitorin (2024) explora los procesos de construcción de memoria, acompañamiento y denuncia en las prácticas que distintas colectivas de bordado llevan a cabo en la Ciudad de México y la zona metropolitana.

Un aspecto importante de señalar es que, en muchas ocasiones, las víctimas y los familiares son estigmatizados en correspondencia a un estereotipo de género. Así, por ejemplo, se esencializa a las mujeres como madres protectoras y cuidadoras, al mismo tiempo que castiga sus "fallas" catalogándolas como violentas cuando intervienen los monumentos, negligentes cuando les desaparecen un hijo o indecentes cuando son violentadas. En ese sentido, la realización de acciones performativas transgrede y pone en tensión los mandatos de género que definen las acciones que podemos realizar en el espacio público, aunque la percepción que los otros de dichas acciones también esté atravesada por los discursos hegemónicos generizados.

Finalmente, quisiera señalar uno de los componentes de género centrales en las acciones performativas: la gestión de las emociones. Tradicionalmente, la expresión de las emociones –como muchos otros aspectos identificados con lo femenino– solían quedarse en el ámbito de lo privado. Las emociones tienen un potencial político importante que fácilmente puede derivar en la organización social o en la protesta colectiva, por lo que al estado le resulta conveniente que la expresión de ciertas emociones permanezca en el ámbito de lo íntimo. Sin embargo, como parte del proceso de lucha y resistencia compartido, los colectivos –de manera específica, las buscadoras– han colocado emociones como el dolor, la tristeza y la angustia en la esfera de lo público y lo han conseguido, en gran medida, por medio de las acciones performativas.

La expresión pública de las emociones interpela al resto de la sociedad, una muestra de ello son las consignas que se repiten en los actos públicos, por ejemplo, "¿por qué les buscamos? ¡porque les amamos!", "si la sociedad se uniera, se uniera como debiera, temblarían los poderosos desde el cielo hasta la tierra". Ambas consignas colocan las emociones como un elemento central, mostrando, además, que sentimientos y emociones como el amor y la ternura coexisten con la rabia, el dolor y la exigencia de justicia. En ese sentido, la politización de las emociones es parte fundamental de las acciones que los colectivos realizan en búsqueda de verdad, justicia y memoria.

Reflexiones finales

En los últimos años, se han presentado nuevas formas de protesta en la ciudad con un énfasis notorio en la dimensión performativa de dichas acciones. Los actos realizados en el espacio público por los colectivos de familiares de personas desaparecidas forman parte de un amplio abanico de iniciativas que, con el paso del tiempo, conforman un conocimiento específico de la organización social. Dentro de ese conjunto de saberes podemos colocar a la protesta como un campo específico. El reconocimiento institucional del conocimiento que se ha ido

construyendo por parte de los colectivos respecto al tema de las violencias –como la migración forzada, la desaparición o feminicidio– es indispensable, no sólo porque estos saberes nos posibilitan una lectura particular de la realidad, sino que representan un aporte a las estrategias y acciones que la transforman.

Ciertamente, en las acciones realizadas se socializan emociones socialmente silenciadas, como el dolor, pero también se comparten los saberes aprendidos en el camino de la búsqueda de justicia, en el que los colectivos han ido acumulando el conocimiento necesario para llevar a cabo la exigencia de que sus familiares sean buscados y regresados con vida. De esta manera, se colectiviza la organización para la búsqueda y para la protesta social, pero también se colectivizan las emociones.

Finalmente, la presencia de nuevas expresiones performativas en el espacio público se nutre de las contradicciones, desacuerdos y coincidencias presentes en la sociedad. Por eso encontramos que, en la narrativa de ciertas acciones públicas, se hace uso de ciertos recursos morales legitimadores con un gran poder simbólico y de movilización colectiva –por ejemplo, la maternidad o el amor–. Sin embargo, no podemos limitar la explicación de un proceso organizativo a la interiorización de un rol o de un mandato de género, pues precisamente en acciones como el bordado colectivo, encontramos que hay un doble cuestionamiento del mandato.

El análisis de los actos performativos de los colectivos de familiares de personas desaparecidas nos permite explicar y politizar la realidad social de otra manera (De Miguel Álvarez 2005: 238) pues, como señala Díaz, las *performances* "no son […] meras máscaras o reflejos del poder, conforman en sí mismos una clase de poder; se proponen instituir y conectarse con los centros activos del orden social" (Díaz 2008: 57). Así, el lugar de realización de estos actos performativos –la Ciudad de México– representa el centro del poder político nacional y el lugar en donde se confrontan las distintas manifestaciones, reivindicaciones, intereses y lógicas del poder. De tal manera que debemos entender a las y los integrantes de los colectivos como sujetos performativos que reivindican su politicidad en el espacio urbano, exigiendo e interpelando, con sus actos, al resto de la sociedad.

Referencias bibliográficas

Austin, John L. 1955. *Cómo hacer cosas con palabras*. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi (trads.). Chile: ARCIS-Escuela de Filosofía.

Barros, Mercedes y Quintana, María. 2020. El pañuelo como artefacto político: desplazamientos y disputas por la calle. *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales*. VII(12): 175-188.

Butler, Judith. 2009. Performatividad, Precariedad y Políticas Sexuales. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 4(3): 321-336.

_____. 1997. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
Carrión, Fernando. 2008. Violencia urbana. Un asunto de ciudad. *Revista Eure*. XXXIV(103): 111-130.
Chávez Adriana. 2024. "Los murales como espacialización de la memoria. El caso de los murales de personas desaparecidas en la CDMX." Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.
Comisión Nacional de Búsqueda. s.f. *Registro Nacional de Personas Desaparecidas y No Localizadas (RNPDNO)*. [Portal]. https://versionpublicarnpdno.segob.gob.mx/Dashboard/ContextoGeneral
Da Silva Catela, Ludmila. 2011. ¿Revelar el horror? Fotografía y memoria frente a la desaparición de personas. En: Documento de trabajo. Santiago de Chile: Programa Domeyko Sociedad y Equidad.
De Miguel Álvarez, Ana. 2005. La construcción de un marco feminista de interpretación. *Cuadernos de Trabajo Social*. (18): 231-248.
Diario Oficial de la Federación. 17 de noviembre del 2017. *Ley General en Materia de Desaparición Forzada de Personas, Desaparición Cometida por Particulares y del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas*. México: DOF. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGMDFP.pdf
Díaz Cruz, Rodrigo. 2008. La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance. *Nueva Antropología*. XXI(69): 33-59.
Díaz, Alfonso y Ovalle, Lilian. 2018. Antimonumentos. Espacio público, memoria y duelo social en México. *Aletheia*. 8(16): 1-21.
Diéguez, Ileana. 2023. "Saberes situados desde la experiencia de las y los buscadores de personas desaparecidas de manera forzada en México". En: Fabiola Escárzaga, Raquel Torres y Laura R. Valladares. (coords.), *Miradas interdisciplinarias sobre la violencia de género, política, el desplazamiento y la desaparición forzada*. pp. 233-256. México: UAM.
Hernández, Aída y Robledo, Carolina (eds.). 2020. *Nadie detiene el amor*. México: UNAM-IIJ-GIASF-CIESAS-Colectiva Hermanas en la Sombra.
Híjar, Cristina. 2019. 43Ayotzinapa, un grito colectivo: Comunicar, narrar, significar. *Discurso Visual*. (43): 6-21.
Larreche, José Ignacio. 2020. Espacio Público-Político: Referencias en clave de géneros y performatividad. *La Ventana*. (51): 10-31.
Martínez Castillo, Gabriela. 2020. Desafíos y tensiones en la búsqueda de migrantes desaparecidos de Honduras y El Salvador. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*. XXIV(6): 75-93.
Martínez, César. 03 de junio del 2023. Desaparece una persona cada hora en el sexenio de AMLO. *Animal Político*. https://animalpolitico.com/sociedad/persona-desaparece-cada-hora-sexenio-amlo?rtbref=rtb_ig3fpp5spkdjhdtvsabb_1712764966397
Massey, Doreen. 2004. "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad". En: Treballs de la Societat Catalana de Geografía. pp. 77-84. Conferencia presentada a la Sociedad Catalana de Geografía el 26 de septiembre de

2003 en el marco de la clausura del XVIII Congreso de la Asociación de Geógrafos Españoles.

Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: Colmex.

Olalde, Katia. 2018. "Dar cuerpo y poner en movimiento a la memoria. Bordado y acción colectiva en las protestas contra los asesinatos y las desapariciones en México". En: Caroline Perrée e Ileana Diéguez (coords), *Cuerpos Memorables*. pp. 207-222. México: Editorial CEMCA.

Pinto Veas, Iván y Bello Navarro, Ma. José. 2022. La revuelta performativa. Hacia una noción expandida de cuerpos e imágenes en el espacio público a partir del estallido social chileno. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*. 17(1): 192-219.

Restauradoras con Glitter. s.f. [Portal]. https://restauradorasconglitter.home.blog/

Reverter-Bañón, Sonia. 2017. Performatividad: la teoría especial y la general. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. (56): 61-87.

Ruiz Lagier, Rocío. 2023. "Las intervenciones en el espacio público de la Ciudad de México: políticas culturales de la memoria y movilización social". En: Adriana Aguayo y Rocío Ruiz (coords.), *Memoria y Políticas culturales. Procesos globales, conflictos locales*. pp.27-53. México: UAM-Juan Pablo Editores.

Sabsay, Leticia I. 2009. "El sujeto de la performatividad: narrativas, cuerpos y políticas en los límites del género." Tesis doctoral. Universidad de Valencia. Valencia.

San Cristóbal, Úrsula P. 2018. ¿Acción, puesta en escena, evento o construcción audiovisual? Una breve introducción al concepto de performance en humanidades y en música. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*. 13(1): 207-231.

Taylor, Diana. 2015. *El archivo y el repertorio: La memoria cultural performática en las Américas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Verástegui, Jorge. 2022. "El proceso de reconocimiento del derecho a la búsqueda de personas desaparecidas en México entre 2009 y 2017." Tesis de maestría. FLACSO. México.

Vicente Ovalle, Camilo. 2019. *[Tiempo Suspendido] Una historia de la desaparición forzada en México, 1940-1980*. México: Bonilla Artiga Editores.

Vidal, David A. 2015. Pensar la formación para la ciudadanía en clave espacial. Una lectura comprensiva de David Harvey y Doreen Massey. *Revista Colombiana de Sociología*. 38(1): 165-182.

Vitorin, Nictee. 2024. "Bordadoras de memoria en la Ciudad de México: puntadas para acompañar, resistir y remendar el mundo." Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Como un lunar en medio de todo: intersticios urbanos en contextos de gentrificación

Adriana Aguayo Ayala[1]

Introducción

Estamos conscientes que a lo mejor no nos dejan aquí. Porque ve, somos un lunar aquí, con toda esta gente que tiene posibilidades, que tiene otra forma de vida, me dijo Ana María, habitante de la cerrada de Andrómaco en 2015 cuando recién la conocí. A lo que su hermana, Bety, replicó enseguida: Que tampoco nos vamos a estar dejando, ¿verdad? Porque tenemos mucho más tiempo que ellos. Y muchos lo que dicen es que tienen dinero, pues sí tendrán dinero, pero no, no creo que sea tan fácil que nos quiten de aquí (…) Yo toda mi vida he estado aquí, es mi cerrada, es mi colonia, es mi calle. Esta breve interacción resumía buena parte de la experiencia a la que se habían enfrentado los vecinos de la cerrada desde inicios del siglo XXI. La inusitada transformación del entorno urbano que se produjo en un lapso relativamente corto de tiempo en la antigua zona industrial de las Granadas, al poniente de la Ciudad de México, había generado una visible segregación social y sentimientos de incertidumbre ante el posible despojo. Pero hacía surgir también, la necesidad de luchar por el derecho a la permanencia.

El proceso de vertiginosa transformación del entorno en las Granadas no es un proceso único. Desde los años noventa, las ciudades se han convertido en puntos neurálgicos de los proyectos de reestructuración neoliberal en tanto juegan un papel estratégico en la acumulación del capital. Y en especial los barrios centrales de las ciudades han sido los lugares donde se ha vivido con mayor intensidad la renovación urbana. Ahí donde se materializan estos procesos, es también desde donde se les combate (Theodore, Peck y Brenner 2009, Harvey 2012).

---

1 Profesora-investigadora de tiempo completo, Departamento de Antropología, UAM Iztapalapa.

En la literatura especializada en el tema, se ha resaltado que, producto de los procesos de renovación urbana que ocurren a escala global con particularidades locales, se ha incrementado la desigualdad en las ciudades. Términos como despojo, desposesión, acoso inmobiliario, desplazamiento, entre otros, han sido utilizados para referirse a las expresiones de violencia asociadas a las nuevas formas de hacer ciudad en el contexto del urbanismo neoliberal. Especialmente en América Latina, las investigaciones destacan, los procesos de resistencia vecinal que responden a las distintas violencias e injusticias socioespaciales que estos producen (Smith 2012, Harvey 2012, Janoschka y Sequera 2014, Delgadillo 2016, Dalmau 2021, Gutiérrez 2021).

En este capítulo abordaremos el proceso de reciclamiento urbano que se llevó a cabo –en mayor medida, aunque no exclusivamente– en las colonias Granada y Ampliación Granada, conocidas por sus pobladores y las autoridades locales como las Granadas, aunque renombrada por los desarrolladores inmobiliarios y popularizada por la prensa como el Nuevo Polanco.[2] El objetivo de este acercamiento es mostrar que el proyecto de reciclamiento de pasivos urbanos[3] en las Granadas, que transformó una zona industrial en un enclave financiero-comercial y residencial, produjo intersticios urbanos.[4]

---

2 En otros textos (Aguayo 2016 y 2017) he señalado que Nuevo Polanco es el nombre de venta empleado por los desarrolladores inmobiliarios como estrategia de marketing de quienes toman como referente el nombre de la colonia colindante, Polanco, y agregan la palabra "nuevo" para resaltar que se trata de una novedosa propuesta urbana que incluso puede concebirse como extensión de ella. En la prensa hemos encontrado otras formas de denominación, aunque de uso menos frecuente como *Slim city*, para destacar que buena parte de la inversión inmobiliaria en las Granadas ha sido realizada por Carlos Slim, empresario mexicano y uno de los hombres más ricos del mundo quien entre los negocios inmobiliarios destaca por ser uno de los primeros en invertir en la renovación y el reciclamiento de distintas zonas de la ciudad como el Centro Histórico. También se la ha llamado *el Manhattan* mexicano para dar cuenta del característico crecimiento vertical de la zona y porque su paisaje está permanentemente siendo reconstruido.

3 Los llamados pasivos urbanos, este caso, eran las fábricas y bodegas de esta antigua zona industrial.

4 Para Manuel Delgado (2020) la noción de intersticialidad remite a la idea de fisuras, hendiduras, grietas que nos permiten hacer referencia tanto a espacios físicos como morales que se desarrollan no tanto de manera marginal sino informalmente, pues su desarrollo ocurre entre ámbitos plenamente institucionalizados. En su acepción morfológica, para Delgado los intersticios se asemejan a la noción de *terrain vague* acuñado por Solà-Morales en 1995, quien emplea dicho término para referirse a áreas abandonadas, edificios obsoletos o improductivos, espacios indefinidos, oscilatorios, fluctuantes y sin límites. Para el autor "La relación entre la ausencia de uso, de actividad, y el sentido de libertad, de expectativa es fundamental para entender toda la potencia evocativa que los *terrain vague* de las ciudades tienen en la percepción de la misma en los últimos años. Vacío, por tanto, como ausencia, pero también como promesa, como encuentro, como espacio de lo posible, como expectación (…) Son lugares obsoletos en los que solo ciertos valores residuales parecen mantenerse a pesar de su completa desafección de la actividad de la

Por intersticios entenderemos, en este texto, aquellos espacios que representan fisuras o grietas de las propuestas urbanísticas hegemónicas y, en concreto, abordaremos dos tipos presentes en Las Granadas. Un tipo de intersticio es aquel representado por espacios habitacionales preexistentes al reciclamiento urbano que quedaron inmersos en medio de los procesos de transformación urbana, resistiendo a las lógicas del urbanismo neoliberal gracias a sus formas específicas de surgimiento y sociabilidad; un segundo tipo estaría representado por espacios fallidos, productos contradictorios del urbanismo neoliberal que quedan a manera de residuos como consecuencia de las políticas de reciclamiento o renovación urbana, como pueden ser obras inconclusas, abandonadas o suspendidas. Ejemplificaremos con dos espacios contiguos a los que une un proyecto piloto que la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI) implementó con el objetivo de resarcir los daños provocados por el violento y excluyente proyecto inmobiliario que se desarrollaba en la zona.

El texto comienza con un acercamiento a la relación entre globalización, renovación urbana y gentrificación, sigue con una descripción sintética del proceso de reciclamiento urbano que se ha llevado a cabo en las Granadas y la descripción de los dos casos de estudio de los que da cuenta este texto, concluye con una reflexión sobre las diferencias entre estas intersticialidades urbanas producto de la gentrificación ocurrida en la zona, que a la vez son muestra de las violencias inherentes a las nuevas formas de hacer ciudad en el contexto del urbanismo neoliberal.

Renovación urbana como forma contemporánea de hacer ciudad

La imagen del espacio vacío, abandonado, en desuso o deteriorado ha sido utilizada por los gobiernos locales y los desarrolladores urbanos para legitimar los excluyentes procesos de transformación urbana que se han llevado a cabo en distintas partes del mundo desde fines de los años noventa del siglo pasado. La idea de los espacios vacíos, abandonados o despoblados ha permitido invisibilizar o despojar a los residentes originarios; mientras que la idea de los espacios deteriorados o en desuso, centran la mirada en la supuesta mejora que traerá consigo el proceso que ahí se desarrollará. Como parte de una narrativa que

ciudad. Son, en definitiva, lugares externos, extraños, que quedan fuera de los circuitos, de las estructuras productivas" (Solà-Morales 2020: 7 y 9). Otra manera de pensar los intersticios, como señala Delgado (2020), es por su cercanía a la noción de liminalidad, ese umbral de experiencias o procesos que están "entre lo uno y lo otro", que quedan entre el dejar de ser y comenzar a ser algo nuevo, una especie de existencia intermedia. Desde esta mirada concebimos a los intersticios urbanos, en tanto espacios indefinidos, fluctuantes, oscilatorios, caracterizados por representar tanto una ausencia como una promesa o espacio de lo posible. Espacios liminales, que viven una existencia intermedia, entre dejar de ser y convertirse en algo nuevo.

intenta evitar la oposición a estos proyectos suavizando u omitiendo las violencias que provocan, son enunciados como procesos de renovación, rehabilitación o de reciclamiento urbano. Dando así la impresión de ser proyectos que buscan embellecer, mejorar o hacer más sustentable un área urbana.

En la última década del siglo XX se daba cuenta en la academia del surgimiento de nuevas centralidades producto del desarrollo urbano neoliberal. Principalmente se trataba de enclaves financiero-comerciales que se desarrollaban en distintos puntos de grandes ciudades que, al sumarse a los preexistentes, promovían la policentralidad urbana. Sin embargo, a principios del nuevo siglo, la tendencia en varias ciudades fue la de priorizar la redensificación de las zonas centrales y recuperar sus deterioradas funciones financieras y habitacionales, sin el menoscabo de los enclaves económicos que surgieron a fines del siglo pasado.

El énfasis en la centralidad se basó en la crítica al modelo de expansión periférica que resultaba económica y medioambientalmente poco sustentable, por lo que a la ciudad dispersa que venía desarrollándose hasta ese momento, se contrapuso la idea de la ciudad compacta (Pradilla 2010, Coulomb y Delgadillo 2017). Dado que los procesos de periurbanización estimularon el despoblamiento del centro urbano entre 1970 y el año 2000[5] –ya fuera por la necesidad de encontrar terrenos accesibles económicamente hablando, la intención de residir en entornos menos contaminados y más verdes o por la autosegregación que permitían los fraccionamientos residenciales que proliferaron en las periferias urbanas– las antiguas zonas residenciales más céntricas se fueron deteriorando y los precios del suelo urbano disminuyeron, representando años después una oportunidad para los inversionistas ante la tendencia de redensificación de los centros urbanos.

5 La llamada ciudad central está conformada por las cuatro alcaldías centrales: Venustiano Carranza, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Benito Juárez. Entre 1970 y el año 2000, esta zona perdió 1.2 millones de habitantes pues pasó de tener 2 902 969 a 1 692 179 habitantes (INEGI s.f.). Incipientemente, el despoblamiento ha comenzado a revertirse de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda del INEGI (2020) en el cual puede observarse que la zona central cuenta con una población de 1 838 211 habitantes. Es necesario precisar que hasta el año 1970, el entonces Distrito Federal estaba dividido en 12 delegaciones más la Ciudad de México, que a su vez se dividía en doce cuarteles. A finales de 1970, la Ciudad de México se dividió en las delegaciones Miguel Hidalgo, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza y Benito Juárez (Flores y Esquivel 2012) por lo que el Distrito Federal quedó conformado por 16 delegaciones y la figura de Ciudad de México desapareció. En el año 2016, una reforma política permitió que el Distrito Federal fuera reconocida como una entidad federativa autónoma tanto en lo administrativo como en lo político y tomó el nombre de Ciudad de México. La Asamblea Legislativa del Distrito Federal fue sustituida por el Congreso de la Ciudad de México y las hasta entonces conocidas como delegaciones, base de la división territorial y de organización político-administrativa de la ciudad, fueron denominadas alcaldías. Estas últimas son autónomas en su gobierno interior y cuentan con un órgano político administrativo.

Además, desde la década de los años ochenta los centros históricos comenzaron a ser revalorados por su valor patrimonial y cultural por lo que en los años noventa cuando se intensificó la renovación de las centralidades, estas pudieron ser lanzadas al mercado bajo la lógica de su valor material y simbólico, así como por sus funciones de centralidad –privilegiada localización y concentración de infraestructura y servicios, así como de funciones administrativas y servicios financieros–. En contraparte a lo que sucedía en la periferia, en la que personas con bajo y alto poder adquisitivo optaban por ir a vivir ahí, en las centralidades renovadas se ha hecho ciudad para las clases con mayores niveles adquisitivos.

De estas y otras violencias se ha dado cuenta en las investigaciones recientes. Se ha hablado, por ejemplo, del proceso de desplazamiento de las clases populares que habitaban áreas centrales de la ciudad como parte de políticas públicas orientadas a renovar estas zonas y ofrecerlas a un mercado con alto poder adquisitivo ante una visión crítica –por insostenible tanto económica como medioambientalmente– del proceso de suburbanización de las ciudades, aunado al despoblamiento sostenido de los centros urbanos y su auge en tanto centros históricos (Pradilla 2010, Smith 2012, Delgadillo 2016, Coulomb y Delgadillo 2017).

Así, se pasó de la visión de un crecimiento urbano disperso, en bajos niveles y extendido hacia las periferias urbanas, a uno centrado en la idea de ciudad compacta, cuyo crecimiento es vertical y aprovecha la infraestructura y servicios preexistentes del centro. Su impacto social ha sido la especulación urbana y el consecuente proceso de desplazamiento poblacional de grupos sociales con bajo poder adquisitivo, a la vez que la zona se pretende repoblar con personas de mayores recursos económicos. A este último proceso se le ha denominado en la bibliografía especializada como gentrificación.[6]

De acuerdo con Neil Smith (2012) los procesos de gentrificación extendida se han desarrollado en especial –aunque no únicamente– en los centros de las medianas y grandes ciudades del mundo capitalista avanzado en el marco de la reestructuración urbana que siguió a la desindustrialización, convirtiéndose en el emblema de la ciudad global. Es decir que la gentrificación está en relación con los procesos de reestructuración económica, política y geográfica.

---

6 El término de gentrificación, de uso frecuente en textos académicos anglosajones, se comenzó a emplear hace algunos años en los textos académicos en español cuestionando la pertinencia de su uso en contextos socioespacialmente distintos. La postura que en este texto se asume coincide con la que expuesta por Hiernaux (2016) en la que se señala que la gentrificación en América Latina es un proceso de adaptación local y es importante remarcar las diferencias con otros contextos socioespaciales, desde una mirada crítica. Sobre los textos que discuten las particularidades latinoamericanas y hacen comparaciones entre esta región y España pueden consultarse: Janoschka, Sequera y Salinas (2014), Janoscha y Sequera (2014), Hernández y Díaz (2022).

La suburbanización del paisaje urbano, provocó un éxodo de los centros de las ciudades, así como una nueva locación de la acumulación del capital, provocando la desinversión y posterior deterioro de los centros urbanos. Sería esta desvalorización la que generó la posibilidad de una reinversión rentable cuando las tasas de retorno de capital en la industria dejaron de serlo. Esto lleva a Smith a señalar que "la gentrificación es un producto estructural de los mercados de suelo y vivienda porque el capital tiende a buscar inversiones donde la tasa de retorno es mayor" (Smith 2012: 129). La gentrificación, en suma, forma parte de un contexto más amplio de redesarrollo en el contexto de la reestructuración económica global puesto que los mercados inmobiliarios se han convertido en el vehículo de la acumulación del capital. De ahí que se haya convertido en una competitiva estrategia urbana de la economía global.

Sin embargo, los procesos de gentrificación no se desarrollan de la misma manera en Estados Unidos, Europa o América Latina (Maloutas 2011, Janoschka y Sequera 2014, Janoschka, Sequera y Salinas 2014, Hiernaux 2016, Delgadillo 2016, Olivera y Salinas 2018). En esta última región su multiplicación sucedió mucho después que en Europa o Estados Unidos y ha tendido a profundizar procesos de desplazamiento social de personas con pocos recursos económicos hacia las periferias urbanas, únicos lugares accesibles a su poder adquisitivo. Todo ello ha dado lugar a una transformación urbana, económica, sociodemográfica y simbólica.

Esto ha sucedido como resultado de políticas locales que promueven el desarrollo inmobiliario en zonas centrales y barrios históricos dando lugar a la creación y rearticulación de mercados inmobiliarios para un público de alto poder adquisitivo. Implican desplazamientos poblacionales directos o indirectos a corto, mediano o largo plazo, así como la expulsión de ciertas prácticas culturales, económicas y sociales no deseadas. La violencia que producen ha llevado a procesos de resistencia ciudadana (Janoschka y Sequera 2014, Olivera y Salinas 2018, Delgadillo 2016).

En el caso de la Ciudad de México los procesos de gentrificación, especialmente aquellos que se han llevado a cabo en la zona central de la ciudad, se vivieron de manera muy visible a partir del año 2000 como consecuencia de una política estatal local denominada Bando 2 que priorizaba la redensificación de la llamada ciudad central para impedir la urbanización de zonas de reserva ecológica en la periferia sur y oriente de la ciudad, repoblar esta zona que décadas atrás había ido perdiendo habitantes y ganando oficinas[7] (Salazar y Sobrino 2010) así como promover viviendas de bajo costo.

7 Entre los resultados inesperados del Bando 2, Salazar y Sobrino (2010) señalan que mientras la ciudad central disminuía su población entre 1980 y 2005 en un 35%, la metrópoli crecía en términos poblacionales en un 33%; por otra parte, entre 1980 y 2003 el personal ocupado crecía en la ciudad central de 700 mil a 1.1 millones de personas, mientras que en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM) el incremento era de 1.8 a

Sin embargo, esta política que cumplió parcialmente con la redensificación de zonas centrales,[8] orientó su oferta inmobiliaria a las clases media y media alta, aumentando los precios del suelo y la segregación social, dando lugar a una trasformación del paisaje urbano y la estructura social de la ciudad. Un dato muy significativo es la distancia social entre quienes emigraron de la ciudad central durante la implementación del Bando 2 y el de quienes llegaron a ella: entre los primeros se encuentra población con un nivel de estudios –máximo de secundaria– e ingresos bajos, mientras que entre quienes llegaron a esta zona contaban con más del doble del ingreso de aquellos que salieron y un nivel de estudios más elevado (Paquette y Delaunay 2009).[9]

Desde el año 2010, se observaba un alza en los precios del suelo en áreas previamente renovadas y gentrificadas (Olivera y Salinas 2018) tanto de la zona central –colonias Roma, Condesa, Granada y Ampliación Granada– como de la zona poniente –Santa Fe– y el sur de la ciudad –Xoco– a la par que existen colonias que no han completado el proceso de gentrificación y combinan vivienda y comercio popular con nuevas edificaciones de vivienda y comercio destinadas a las clases medias y medias altas como sucede en las colonias Santa María La Ribera, San Rafael y Juárez, por mencionar algunos ejemplos. Es en este contexto que se ha llevado a cabo el proceso de reciclamiento urbano en las Granadas.

Reciclamiento, redensificación y gentrificación en las Granadas

Como respuesta al despoblamiento de la ciudad central, en el Programa General de Desarrollo Urbano (PGDU) del Distrito Federal comenzó a concebirse a la abandonada zona industrial del poniente como un área con potencial de reciclamiento. Esta mirada se replicó en los Programas de Desarrollo Urbano

3.4 millones de personas. Esto nos habla de una disminución poblacional en el centro y un incremento en la periferia urbana, aunque también indica un ritmo de crecimiento ocupacional que aumentó en el centro a un ritmo menos acelerado que en la periferia. Si bien al 2020 la población de la zona central ha aumentado, la densidad de población en la periferia sigue aumentando.

8 Delgadillo (2016) señala que al tiempo que la zona central se redensificaba, la mancha urbana seguía creciendo en las alcaldías en suelo de conservación en las que se incrementaron tanto el número de viviendas como el número de pobladores aunque justamente esta política busca detener la urbanización periférica en suelo de conservación.

9 Otro dato interesante que resaltan Paquette y Delaunay (2009) es que los emigrantes de la zona central se instalaron tanto en otras alcaldías de la Ciudad de México como en el Estado de México, mientras que los nuevos residentes de la ciudad central provienen en su mayoría del resto de las alcaldías de la Ciudad de México. También sugieren que, a menor nivel de ingresos y menor nivel educativo, la tendencia de elección residencial es alejarse más del centro de la ciudad e instalarse en los municipios conurbados del Estado de México.

(PGDU) a nivel delegacional. En el PGDU de la delegación Miguel Hidalgo fechado en 1997, se concebía como área con potencial de reciclamiento a las colonias Granada, Ampliación Granada y Anáhuac.[10]

En las Granadas existía un número importante de fábricas y bodegas abandonadas como consecuencia del colapso de la industrialización por sustitución de importaciones y la reorientación de la producción hacia mercados externos ocurrido en la década de los años ochenta del siglo pasado, que provocó que muchas plantas de producción localizadas en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM)[11] relocalizaran sus centros de producción en los nuevos polos de crecimiento localizados hacia el norte y el centro del país (Parnreiter 2002) dando lugar al paso de la ciudad postindustrial. En el mismo sentido, en la reforma a la Ley de Desarrollo Urbano del Distrito Federal publicada en la Gaceta Oficial en febrero de 1999, se establecían acciones para propiciar tanto la atracción de nuevos habitantes a ciudad central como la permanencia de los que ya existían (Flores y Esquivel 2012).

No obstante, sería hasta la emisión del Bando 2 por parte del jefe de gobierno de la ciudad, Andrés Manuel López Obrador, que formalmente se aplicaron una serie de disposiciones para repoblar la ciudad central, aunque con resultados inesperados. Entre otras medidas se buscaba redensificar esta parte de la ciudad para hacer un uso más intensivo del suelo, lo que significa que la ciudad debía crecer verticalmente. También implementaba una serie de medidas para restringir la construcción de conjuntos habitacionales fuera de la ciudad central, mientras que priorizaba los trámites para la construcción de conjuntos de vivienda social de hasta 10 mil metros cuadrados en las delegaciones centrales. Para incentivar la inversión privada en vivienda social, se otorgaron subsidios y reducciones fiscales, así como se redujeron los trámites administrativos.

Sin embargo, los resultados fueron distintos a lo esperado ya que los inversionistas disfrutaron de los beneficios otorgados por el gobierno local, pero 6 de cada 10 viviendas se construyeron fuera de la ciudad central y en general el mercado se orientó a la vivienda para las clases medias y medias altas, además de que se propició el aumento significativo en el precio del suelo y con ello, el desplazamiento de población de escasos recursos que no pudo enfrentar la presión inmobiliaria, así como surgieron problemas por escases de agua ante el incremento de población, entre otros (Salazar y Sobrino 2010, Flores y Esquivel 2012). En este contexto, a

10 En 1997 se publicó en la Gaceta Oficial del Distrito Federal una nueva zonificación para las Granadas que modificó el uso de suelo de industria vecina con baja densidad a habitacional mixto con altas densidades de construcción (GODF 2015).

11 En la ZMCM se concentró la mayor parte de la producción industrial a nivel nacional hasta la década de 1980.

partir del año 2000, al norte de la colonia Polanco comenzó a notarse un cambio en el paisaje urbano provocado por un incipiente desarrollo inmobiliario en las colonias Granada, Ampliación Granada y algunas partes de las colonias Irrigación y Anáhuac.

En ellas, entre las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XX se había instalado una zona industrial a la que llegaron a vivir familias que migraron desde el interior de la República Mexicana atraídos por el trabajo en las fábricas y bodegas. Esta discontinua zona residencial se conformó como intersticio de la zona industrial y se caracterizó por la autoconstrucción, la edificación irregular y formas particulares de habitar el espacio, distantes de las que se observaban en las zonas colindantes como el pueblo de Tacuba, al norte y la colonia Chapultepec Polanco, al sur, una zona habitacional entonces de reciente creación para habitantes de clase media alta.

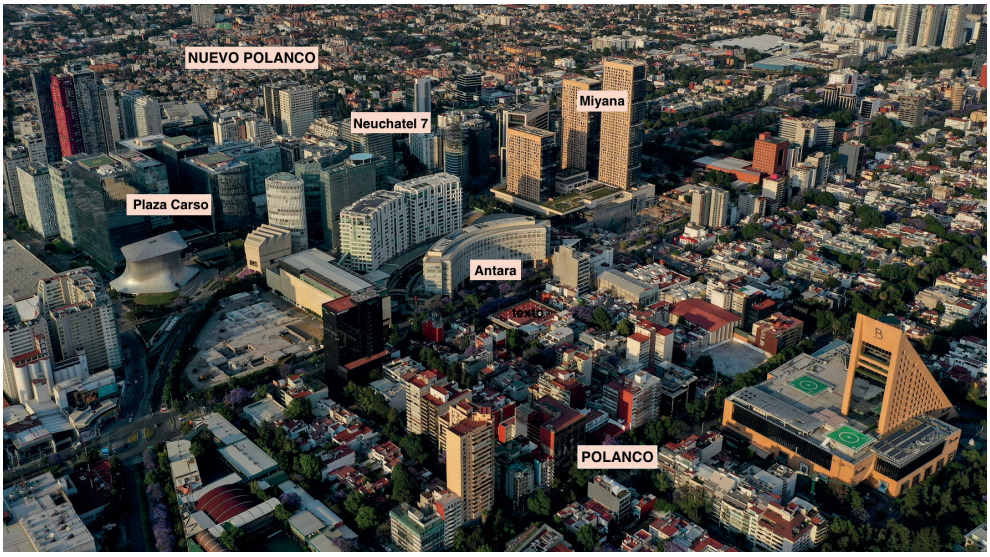
Poco a poco la zona habitacional de las hoy colonias Granada y Ampliación Granada se fue consolidando y obtuvieron los servicios básicos. Sin embargo, hacia 1980 la industria de la Ciudad de México y en especial la de esta zona, se desconcentró hacia otros estados como consecuencia de la reestructuración económica que se vivió en el país para transitar a un modelo de economía abierta (Sobrino 2007). La zona industrial quedó abandonada pero la zona residencial permaneció y sus habitantes fueron encontrando nuevos mercados laborales especialmente en el sector comercial y de servicios. A partir del año 2000, en la entonces abandonada zona industrial, sobre la calle de Cervantes Saavedra en predios de mediano tamaño, antes ocupados por fábricas y bodegas, se construyeron algunos edificios habitacionales. Esta amplia calle que posee un camellón en el medio constituye el límite entre las colonias Granada y Ampliación Granada. Durante varios años fue la zona de incipiente transformación orientada principalmente al uso habitacional y de oficinas, aunque en la actualidad se ha conformado como un importante corredor de tipo terciario donde se alojan conjuntos de uso mixto y edificios de oficinas que alojan a empresas transnacionales.

El rostro de la zona comenzó a perfilarse, con la apertura en el año 2006, hacia lo que es actualmente del conjunto de usos mixtos Antara Fashion Hall, que conjuga un centro comercial abierto de tres niveles, con torres de oficinas y un hotel en construcción. Su localización es crucial en tanto su frente está abierto hacia la avenida Ejército Nacional, aunque también tiene acceso desde la avenida Cervantes Saavedra. Su localización y por ser de los primeros conjuntos de usos mixtos que apuntó al comercio de lujo y a alojar a empresas transnacionales, generó la impresión de una barrera que se había franqueado y auguraba buen puerto a las inversiones futuras.

Si bien en 2007 el Bando 2 había llegado a su fin, nuevas políticas urbanas permitieron que la zona comenzara a desarrollarse a un ritmo más acelerado. Tras la apertura de Antara, los desarrolladores inmobiliarios se interesaron en mayor medida por invertir en la zona y el nombre de Nuevo Polanco comenzó a resonar. Pero sería hasta 2008 con la aprobación del Programa de Desarrollo Urbano (PDU) de la delegación Miguel Hidalgo que incluía una Norma de Ordenación Particular para las colonias Granada y Ampliación Granada que permitía la construcción de edificios de mayor altura, cuando se desató el boom inmobiliario.[12] En ese mismo año se inició, por ejemplo, la construcción de Plaza Carso que por sus dimensiones, localización, características y publicidad se ha convertido en el rostro de la zona. Se trata de la mayor inversión inmobiliaria de usos mixto –habitacional, de oficinas y comercio– de las Granadas y una de las primeras en contar con edificios de más de 20 niveles, cuya población objetivo fueron las clases medias altas que podían permitirse vivir o consumir ahí. Cuenta con tres torres de corporativos de hasta 19 niveles, cuatro torres de departamentos de hasta 22 niveles, dos museos –Soumaya y Jumex–, un teatro, un acuario y un centro comercial cerrado de tres niveles en un mismo predio, aunque existen otros edificios residenciales y un hospital en construcción del mismo desarrollador en las Granadas.

12 El PDU de la delegación Miguel Hidalgo fue publicado el 30 de septiembre de 2008 (GODF 2008). Como parte de las normas de ordenamiento territorial, establece una Norma de Ordenamiento Particular para las colonias Granada y Ampliación Granada en la que se contempla que la altura de los desarrollos inmobiliarios debe respetar lo establecido en la zonificación del Programa Delegacional, aunque dependiendo de la superficie del predio, se puede construir un mayor número de niveles dejando un mayor porcentaje de área libre. Permite construir diez niveles en predios de hasta 500 m^2, doce niveles en predios de hasta 1 000 m^2, quince niveles en predios de hasta 5000 m^2 y dieciocho niveles en predios de más de 5000 m^2. Aunque algunas otras figuras, como los polígonos de actuación y el traspaso de potencialidad, permitieron que en predios de más de 5000 m^2 se pudieran construir más de 20 niveles.

Foto 1. Polanco y Nuevo Polanco.



Fuente: © Galo Cañas[Fotógrafo]. Cuartoscuro.com. Modificada por la autora.

A este proyecto inmobiliario siguieron muchos otros en un periodo relativamente corto de tiempo (2008-2013), algunos de usos mixtos y grandes dimensiones como Miyana –oficinas, vivienda, zona comercial y próximamente un hotel–, otros orientados al uso habitacional, comercial o de oficinas y de menor tamaño, aunque en general de gran altura, que al desarrollarse sin planeación[13] produjeron diversas afectaciones, por lo que del 2013 al 2015 se frenaron los permisos de construcción. La ventanilla de permisos fue reabierta en el segundo trimestre de 2015 al publicarse los *Lineamientos para la Constitución y Operación del Sistema de Actuación por Cooperación para el Mejoramiento y Consolidación Sustentable del Desarrollo Urbano de la Zona denominada Granadas*, conocido como SAC-Granadas.

13 En la Gaceta Oficial del Distrito Federal fechada el 17 de abril del 2015, se dieron a conocer los *Lineamientos para la Constitución y Operación del Sistema de Actuación por Cooperación para el Mejoramiento y Consolidación Sustentable del Desarrollo Urbano de la Zona denominada Granadas*. Su polígono de actuación está conformado por 12 colonias de la alcaldía Miguel Hidalgo que corresponde a un área de 363 hectáreas. En este documento se reconoce que el Programa de Desarrollo Urbano de 2008 carecía de "reglas que permitan generar en forma paralela el desarrollo de una nueva infraestructura urbana y equipamientos públicos, para atender en forma eficiente las necesidades de la población actual y futura de la zona" (GODF, 2015: 3).

Desde entonces, las inversiones en la zona continúan, aunque a un ritmo un tanto más pausado y guiado por la figura del SAC Granadas[14] que pretendía regular el desarrollo urbano en aquella zona sobre todo equilibrando los usos de suelo que hasta antes de su creación se habían orientado principalmente a la construcción de oficinas y comercios. El SAC busca la integración urbana, la equidad territorial, así como la activación del espacio público y la disminución de los desplazamientos motorizados hacia la zona. Aunque promovió con cierto éxito un cambio en los proyectos de desarrollo inmobiliario, el SAC-Granadas ha sido criticado en tanto la adhesión a sus lineamientos no es obligatoria y carece de transparencia en su operación.

El 30 de enero de 2021, la Comisión de Desarrollo e Infraestructura Urbana y Vivienda del Congreso de la Ciudad de México, aprobó un nuevo uso de suelo para autorizar la construcción de seis hoteles, cuatro de ellos localizados en la alcaldía Miguel Hidalgo y dos en la alcaldía Cuauhtémoc. De ellos tres se localizarán en las Granadas[15], dos sobre la avenida Ejército Nacional, uno de los cuales se ubicará en el predio de Antara y el otro en el predio de Miyana; el tercero se alojará sobre la avenida Molière. Esta nueva autorización de cambio en el uso de suelo ha generado oposición vecinal debido a la falta de agua que se ha vivido desde el boom inmobiliario en la zona y que se prevé aumente con las nuevas construcciones. Actualmente se construyen dos hospitales atrás de Plaza Carso aunque no se ha encontrado en la prensa ninguna mención al respecto.

La cerrada de Andrómaco y el complejo de usos mixtos de Neuchatel[7]

El SAC Granadas incluía una serie de proyectos y acciones para mejorar las condiciones de movilidad, vialidad, espacio público, transporte público, equipamiento e infraestructura del área establecida, como respuesta a los distintos problemas que se habían producido tras la falta de planeación en el desarrollo inmobiliario de la antigua zona industrial. Entre las acciones más importantes estaban el desarrollo del Parque Lineal de Ferrocarril de Cuernavaca, el centro de barrio Granadas y el centro de barrio Irrigación, tres proyectos que pretendían

14 Si bien tuvo éxito en promover un mayor equilibrio en las densidades dedicadas a la vivienda, oficinas y al comercio, ha sido criticado por tratarse de un instrumento urbano al que los desarrolladores inmobiliarios se adhieren de manera voluntaria. Además, carece de transparencia y rendición de cuentas puesto que el ejercicio y destino de los recursos se maneja mediante un fideicomiso privado, lo cual lo vuelve opaco. Mientras que los problemas de movilidad, desabasto de agua, saturación de redes de drenaje, falta de áreas verdes y de creación de vivienda social no se han solucionado.

15 Se trata de predios localizados en Ejército Nacional 769, Ejército Nacional 843 y Molière 515. Estos predios contaban con autorización de construcción para edificios habitacionales o de oficinas y en su lugar se autorizó el uso de suelo de hotel.

compensar la falta de espacio público de calidad puesto que el desarrollo inmobiliario no contempló la creación de ninguno; el mejoramiento de la infraestructura hidráulica, sanitaria y vial para compensar la falta de agua y la saturación de vialidades; y el mejoramiento de los servicios e infraestructura de la cerrada de Andrómaco como parte de un plan piloto que buscaba mejorar la vivienda e infraestructura de vivienda popular.

Foto 2. Vista aérea edificio Neuchatel 7 y Cerrada de Andrómaco.

Fuente: Google Maps. Modificada por la autora.

Al igual que ha sucedido en otros contextos urbanos donde se han llevado a cabo proyectos de reciclamiento urbano, los desarrolladores inmobiliarios concibieron a la zona de las Granadas como un espacio abandonado, despoblado o, cuando tenían conciencia de que en la zona se localizaba vivienda popular, lo consideraban un espacio deteriorado cuyo reciclamiento traería beneficios a la sociedad en su conjunto. Sin embargo, la apreciación de las familias originarias es que, si bien la zona mejoró, cuenta con mejores vialidades, está más alumbrada y en cierto sentido tiene un aspecto renovado, es una zona que los rechaza de múltiples formas. Los edificios se construyeron de tal forma que parecen dar la espalda a las antiguas viviendas, los nuevos vecinos se quejan de las costumbres de los originarios como tender ropa y tener perros en las azoteas o celebrar fiestas colectivas con cuetes y música en vivo. Además, los antiguos vecinos resienten que la propuesta de ciudad

los excluya en tanto los comercios y servicios que se ofrecen no son accesibles para ellos, los servicios de sus viviendas se han encarecido o escasean, los nuevos residentes los miran con recelo o franco desprecio y salvo por puestos de menor nivel en el sector formal –limpieza y atención a clientes– o de autocreación en el sector informal –pequeños comercios– no logran acceder a empleos en la misma zona en la que habitan.

Entre las viviendas originarias se encuentran las que conforman la cerrada de Andrómaco, una calle cerrada que se localiza entre la calle de Andrómaco y el parque lineal de Ferrocarril de Cuernavaca, donde alrededor de 90 familias de escasos recursos –algunas emparentadas entre sí– viven en 63 lotes. Las primeras familias llegaron al predio que hoy conforma la cerrada cuando lo único que existían eran ladrilleras y llanos y poco a poco se fue conformando la cerrada. Su historia es la de la resistencia a los embates urbanos, como la falta de vivienda digna ya que primero rentaron cuartos de madera y lámina, luego adquirieron la vivienda mediante contratos privados de compraventa y finalmente regularizaron sus lotes en el año 2000; falta de infraestructura y servicios que fueron obteniendo poco a poco mediante negociaciones con las alcaldías; y desde el desarrollo inmobiliario que comenzó en las Granadas a partir del inicio del siglo XXI, quedaron rodeados de grandes torres de vivienda y oficinas, entre ellas Plaza Carso que se localiza a tan solo dos cuadras.

Los cambios de estas últimas décadas representaron para los residentes originarios el encarecimiento de la vida, vivir en medio de construcciones con el consecuente ruido y polvo que generan, sufrir por la congestión vehicular y la escases de agua y, en algunos casos como el de la cerrada de Andrómaco, resistir a la presión de los desarrolladores inmobiliarios para vender el conjunto de viviendas de la cerrada y padecer el daño material a sus viviendas por la excavación y construcción de una torre de usos mixtos que cuenta con más de 21 niveles y es contigua a la cerrada. La Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI), al reparar en el encapsulamiento de la cerrada por los edificios que se construían alrededor y conocer de las afectaciones a la vivienda de los vecinos, implementó un proyecto piloto para mejorar las condiciones de la cerrada, parte del SAC Granadas.

El acercamiento con los vecinos se realizó a mediados del 2014. Así lo relata un funcionario de la SEDUVI: "cuando identificamos Andrómaco lo que pensamos es hay que hacer algo con Andrómaco más allá de poner la luz, hay que rescatar identidades, hay que ponerlas de relieve, hay que difundirlo (…) todo lo que se tenga que hacer, para entender éste como ejemplo de esta gran desigualdad que existe en la ciudad" (OSEDUVI0415, entrevista realizada el 29 de abril de 2015).

Para ello, se realizó un estudio con el objetivo de recuperar la memoria de la cerrada, conocer las necesidades de sus habitantes y sensibilizar a la empresa

que construiría el edificio contiguo para que, como parte de sus medidas de mitigación, se encargara de pagar las obras de mejoramiento en el espacio público al interior de la cerrada –mejora de drenaje, luz, gas y pavimentación– y fuera de esta donde se encontraba una cancha de Futbol 5 y juegos infantiles deteriorados que, de acuerdo con los habitantes, fueron donados por Grupo Carso cuando construían la Plaza Carso.

A partir del cierre de ventanilla que se realizó en las Granadas tras los problemas viales, falta de agua, falta de espacio público y presión inmobiliaria provocados por el desordenado desarrollo inmobiliario de la zona, la SEDUVI desarrolló un Plan Maestro que fue rechazado por la Asamblea Legislativa. En consecuencia, estableció los Lineamientos de Constitución y Operación del Sistema de Actuación por Cooperación (SAC-Granadas) para tratar de mitigar los daños. Se trata de un programa al que voluntariamente se adhieren los desarrolladores inmobiliarios a cambio de agilidad en los trámites y algunas condonaciones de pagos por mitigación si construyen menos viviendas o menos estacionamientos, procurando tener mayor transparencia en cuanto a la tasación de medidas de mitigación. La segregación urbana que generaba el desarrollo inmobiliario en Granadas, era uno de los principales problemas que se buscaba contener y la cerrada de Andrómaco era el ejemplo más evidente. En palabras de una funcionaria de SEDUVI:

> Entonces lo que estamos haciendo, a través del Sistema de Actuación es, como ya vamos a tener control sobre esas medidas de mitigación, ya las podemos canalizar en proyectos muy específicos. Entonces lo que decidimos es que el desarrollo inmobiliario que viene al lado [de cerrada de Andrómaco], con sus medidas de mitigación financiaran los beneficios para toda la cerrada (TSEDUVI0315, entrevista realizada el 19 de marzo de 2015).

A su vez, el desarrollador inmobiliario del predio donde se construiría un edificio de 21 pisos con usos mixtos, pidió a la SEDUVI la autorización de un polígono de actuación que permitía la fusión de varios predios –Lago Neuchatel 7, 13 y 21– que en su conjunto suman casi tres mil metros cuadrados. Esta solicitud es común dado que la Norma de Ordenación Particular para las Colonias Granada y Ampliación Granada establecía que se podría realizar la fusión de dos o más predios siempre y cuando no se rebasara un máximo de 1000 m^2 de superficie total. Dicho polígono fue autorizado por la SEDUVI y se realizaron varios encuentros entre la SEDUVI, los vecinos de la cerrada y la empresa desarrolladora del predio adyacente.

Finalmente, entre todas las partes involucradas se acordó que las obras que se realizarían como parte de las medidas de mitigación del edificio que se construiría en Lago Neuchatel 7 una vez fusionados los predios, serían: reparación de

viviendas afectadas que resultaron de la excavación para hacer los sótanos del edificio, pintura de fachadas, introducción de gas natural, renovación del sistema de desagüe, cableado interno de luz/telefonía/televisión, repavimentación de la cerrada y renovación del espacio público fuera de la cerrada que implicaba hacer una nueva cancha para realizar varios deportes –basquetbol/futbol– y sustituir los juegos infantiles deteriorados por unos nuevos. Sin embargo, más de cinco años después de comenzar las pláticas con los vecinos, se completaron finalmente las obras de mejoramiento al interior de la cerrada, aunque las del área de la cancha y los juegos infantiles no han comenzado.

Esto fue resultado de una serie de dificultades para completar la obra del edificio, puesto que nuevos residentes de la colonia Ampliación Granada, advirtieron sobre supuestas anomalías en la fusión de los predios localizados en Lago Neuchatel 7, 13 y 21. El polígono de actuación, además de la fusión de los predios, permitía la construcción de un edificio de un máximo de 23 niveles y la construcción de hasta 480 viviendas –83 viviendas que le corresponden por zonificación y 397 viviendas de la Bolsa de Viviendas del SAC Granadas–. La presión de los nuevos vecinos, redundaron en varias suspensiones de la obra desde 2016. La última de ellas se realizó el 17 de agosto de 2022, cuando el edificio se encontraba en obra blanca, como relataremos a continuación.

El 12 de agosto de 2022 se habían retirado los sellos de suspensión, cuando la constructora obtuvo una suspensión definitiva dentro de un juicio de amparo indirecto aún por resolverse. Sin embargo, la Procuraduría Ambiental y del Ordenamiento Territorial (PAOT) presentó un recurso de inconformación por la resolución Unos días después, el 17 de agosto, el Instituto de Verificación Administrativa (INVEA) acudió a la obra a realizar una visita de verificación, pero como no se presentó la documentación correspondiente por parte de la empresa desarrolladora, se volvieron a colocar los sellos de suspensión (Sosa 2022). Hasta el día de hoy, la obra no se ha reanudado. Aunque en una visita el día 28 de diciembre de 2023, se apreció que los sellos de suspensión fueron retirados. Vecinos y vigilantes de los edificios vecinos señalan que, pese a no contar con sellos de suspensión, no se han reanudado las actividades de construcción y a la obra solo han entrado los vigilantes.

Para comprender el fondo de la suspensión de la obra, describiremos brevemente lo que se señala en el expediente PAOT-2016-IO-42-SOT-34 y Acumulado PAOT-2016-3405-SOT-1360 fechado el 07 de diciembre de 2018. En diciembre de 2016 la PAOT recibió una denuncia ciudadana sobre incumplimientos en materia de desarrollo urbano y construcción en relación con la construcción de un edificio de 22 pisos localizado en los predios de Lago Neuchatel 7, 9, 13, y 21 por lo cual la instancia procedió a realizar una investigación a la que dio resolución en diciembre de 2018. En dicha resolución se señala: que el Registro de Manifestación

de construcción indica que los hechos se desarrollan en los predios localizados en Lago Neuchatel 7, 13 y 21; que se entregó por parte de los apoderados legales de los predios el dictamen para la Constitución de un Polígono de Actuación mediante el Sistema de Actuación Por Cooperación[16] para los predios investigados con fecha de octubre de 2015, así como el acuerdo por el que se aprueba dicho Polígono con fecha de diciembre de 2015 en el que se autoriza la construcción de un edificio de 23 niveles, de uso habitacional mixto, 480 viviendas, área libre de 1708.96 m^2; que cuenta con el Certificado Único de Uso del Suelo con fecha de junio de 2016 y manifestación de construcción Tipo C para 394 viviendas en 21 niveles y cuatro sótanos,[17] con uso habitacional y comercial; que cuenta con dictamen de Estudio de Impacto Urbano Positivo; que cuenta con Autorización condicionada en Materia de Impacto Ambiental; sin embargo, no cuenta con Certificado de Vivienda o documento con el cual acredite las viviendas adquiridas mediante la Bolsa de Vivienda, tal como se señala en los Lineamientos para la Constitución y Operación del SAC-Granadas. El oficio de la PAOT enuncia además una serie de recomendaciones a distintas instancias, para que den seguimiento al cumplimiento de las autorizaciones y condicionantes de dicha obra.

El oficio también señala, por ejemplo, la necesidad de que la SEDUVI verifique que se cumplan con los certificados emitidos o cualquier acto administrativo y, en especial, emita los lineamientos para la organización y funcionamiento del SAC tanto para establecer el procedimiento para el funcionamiento de la Bolsa de Vivienda como la determinación y el cumplimiento de las medidas de integración urbana de cada proyecto con el objetivo de garantizar la transparencia en el

16 En el expediente de la PAOT antes referido, se señala que "los desarrolladores solicitaron a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda de la Ciudad de México, la constitución de un Polígono de Actuación, quien emitió el Dictamen número SEDUVI/DGDU/D-POL/080/2015, de fecha 26 de octubre de 2015, para la relocalización de los usos y destinos entre los predios referidos y desarrollar un proyecto constructivo consistente en 23 niveles de uso habitacional y comercial (…) a través del Acuerdo folio SEDUVI/DGDU/A-POL/056/2015, de fecha 01 de diciembre de 2015, la citada Secretaría aprobó el Dictamen para la Constitución del Polígono de Actuación mediante el Sistema de Actuación por Cooperación, en el que adicionalmente se autorizó que el proyecto cuente con una Densidad de 480 viviendas (83 viviendas por zonificación y 397 viviendas de la Bolsa de Viviendas del Sistema de Actuación por Cooperación Granadas). (…) Con base en el Polígono de Actuación autorizado, la Secretaría de Desarrollo Urbano, a través del Registro de Planes y Programas, expidió el Certificado Único de Zonificación de Uso del Suelo folio 41013-151REJU16, de fecha de 21 de junio de 2016, en el cual certifica el uso de suelo permitido en términos por lo autorizado en el Dictamen para la Constitución del Polígono de Actuación y el Acuerdo que autoriza el Sistema de Actuación" (CDMX-PAOT 2018: 6-7).

17 Es decir, que la manifestación de construcción de obra cuenta con menos niveles y un número de viviendas menor a los permitidos por el polígono de actuación autorizado por la SEDUVI.

manejo del SAC. A decir de una de las habitantes que participaron en la denuncia ciudadana:

> De principio a mí no me parece mala idea. ¿Me explico? O sea, que hay una bolsa y que puedan ejercerse esos recursos para todas las medidas de mitigación. El problema es, sí ¿pero en dónde estás parado? O sea, es México. Entonces si lo pones en ese contexto, ya no opera. O sea, pues pasó lo que pasó. El dinero desapareció. (…) O sea, ¿cómo haces un fideicomiso de esas dimensiones, inauditable, sin ningún tipo de protocolo, ningún tipo de mecanismo de transparencia? (ZHAB112023, entrevista a habitante, 16 de noviembre del 2023).

Desde el punto de vista de la PAOT no es claro el número de viviendas con el que cuenta la Bolsa de Vivienda, la manera en que se acreditan la cesión, distribución y adquisición de viviendas de la Bolsa de Viviendas, ni cómo deben cumplirse las medidas determinadas para la integración urbana.

Siguiendo con las recomendaciones, señala que el Instituto de Verificación Administrativa (INVEA) de la Ciudad de México debe realizar una visita para verificar si se cumplió con el área libre y el número de viviendas autorizadas en el Polígono de Actuación y las restricciones de conformidad con la Norma de Ordenación Particular que aplica a las colonias Granada y Ampliación Granada. Mientras que la alcaldía Miguel Hidalgo debía verificar, antes de otorgar la Autorización de Uso y Ocupación, que la obra ejecutada se ajustara a la registrada y la Secretaría del Medio Ambiente de la Ciudad de México debía verificar el cumplimiento de las condicionantes impuestas, medidas de mitigación, prevención y compensación que se impusieron a la autorización de Impacto Ambiental.

Como señalamos antes, la obra se había mantenido suspendida hasta hace algunos días. Aunque al finalizar el año 2023 se observó en recorridos por la zona que los sellos de suspensión de obra ya no están en la entrada del edificio, por lo que es probable que la obra se reanude a principios del año 2024. No se encontró ninguna información al respecto en la prensa y los vecinos no estaban al tanto de lo sucedido, aunque confirman que los trabajos en la obra no han sido reanudados.

Intersticios urbanos, espacios residuales y resilientes: reflexiones finales

Tanto la cerrada de Andrómaco como el edificio contiguo cuya obra de construcción sigue inconclusa constituyen intersticios urbanos, aunque de diferente tipo. La cerrada de Andrómaco se convirtió en un intersticio desde la instalación de las fábricas en esa zona, mientras que el edificio contiguo representa un intersticio producto del

complejo entramado administrativo del que emanó el SAC Granadas, como veremos en seguida. La cerrada, desde su nacimiento, se conformó como un intersticio por varias razones, la primera de ellas es que se estableció de manera irregular y por medio de un proceso de autoconstrucción en un área que muy pronto se convertiría en una zona industrial. Conforme se fue consolidando la industria en la zona, se establecieron familias que habían llegado en busca de trabajo en las fábricas y bodegas quienes encontraron cuartos o viviendas en renta y, posteriormente pudieron adquirir terrenos o viviendas en venta. Aunque muchos de esos lotes como los de la cerrada, fueron regularizadas muchos años después. Con ello se conformó y consolidó una zona habitacional al interior de la zona industrial.

Foto 3. Cerrada Andrómaco
(frente sobre Av. F.F.C.C.).

Fuente: Adriana Aguayo (archivo personal).

La zona habitacional más densamente poblada de las Granadas se localiza en la colonia Ampliación Granada, entre la Privada Cervantes y Lago Malar, zona que también podría pensarse como intersticial en tanto fisura de la propuesta urbanística hegemónica.[18] Sin embargo, la cerrada de Andrómaco se localiza fuera

18 A diferencia de los habitantes de la cerrada de Andrómaco, los de esta zona no han sufrido presión inmobiliaria ya que sus lotes son de menor tamaño que otros, cuentan con mejor localización y pueden ser adquiridos por los desarrolladores inmobiliarios.

de esta zona más densamente poblada y, desde ese punto de vista, se puede pensar en sí misma como un intersticio debido a sus características tanto internas como externas. A nivel interno se trata de una cerrada constituida por más de 60 lotes que conformaron de manera autónoma una cerrada que cuenta con una dinámica sociocultural propia que incluye el emparentamiento de familias, la autoconstrucción de viviendas, la solución de problemas de manera colectiva y una activa vida social que incluye la celebración de fiestas a nivel comunitario. A nivel externo estuvo rodeada primero de fábricas y bodegas y, desde el inicio del reciclamiento urbano, de grandes edificios habitacionales y de usos mixtos.

Foto 4. Edificio en Neuchatel 7 (costado sobre Lago Neuchatel).

Fuente: Adriana Aguayo (archivo personal).

Se trata además de una comunidad resiliente y en lucha, primero por tener acceso a vivienda y servicios, después al enfrentar la presión de los desarrolladores inmobiliarios para vender sus casas y desde el 2014 -cuando se acercó la SEDUVI para implementar un proyecto de mejora del espacio público de la cerrada financiado por la construcción que se realiza junto a ella,- han luchado para que se cumpla con la mejora del espacio público al exterior de la cerrada ya

que a más de ocho años, la zona de la cancha y donde se localizaban los juegos infantiles que corresponde a la entrada sobre el parque lineal de Ferrocarril de Cuernavaca, sigue sin repararse. Esta capacidad de resistencia ha sido reconocida por las propias autoridades de SEDUVI. Así lo expresaba en 2015 un funcionario de esta instancia: "en términos del crecimiento que se dio allí, que no desarrollo, quedaron lunares totalmente subdesarrollados y no por culpa de la gente sino por culpa de cómo se dio la cosa. Para mí lo más interesante … es cómo la gente resiste" (OSEDUVI0415, entrevista realizada el 29 abril de 2015).

La resiliencia que caracteriza a sus habitantes va más allá de la decisión de no vender, implica defender su memoria, el derecho a la vivienda digna, el derecho a la permanencia y al arraigo. Una lucha que no es solo del presente, sino que ha sido sostenida por más de tres generaciones de familias a lo largo de 90 años. Se trata, pues, del trabajo y esfuerzo intergeneracional que les permitió hacerse de un lugar en la ciudad, de ahí la importancia de mantener este patrimonio material y simbólico. Ha implicado también la lucha por el empleo, primero en las fábricas o en las viviendas y negocios de los alrededores; luego tras la desinstalación de las fábricas, por empleos autogestionados como los diferentes locales comerciales y negocios de comida preparada que se han abierto al interior de la cerrada. Estos negocios, representan además un ejemplo de la exitosa adaptación a las transformaciones de la zona. Su oferta culinaria es muy apreciada entre los oficinistas de las empresas de los alrededores, sus principales comensales y ha dado el carácter de corredor habitacional-comercial a la cerrada, mismo que contrasta con los usos mixtos de la zona a la vez que denota su carisma.

Lo descrito hasta aquí nos ha llevado a pensar a la cerrada como un intersticio, un lugar cuyas características propias lo han distinguido de lo que hay alrededor, ya sean fábricas o altos edificios habitacionales o de usos mixtos. Pero no es cualquier intersticio, no se trata de un espacio residual, sino de un espacio resiliente que a manera de los *terrain vague* (Solà-Morales 2020) posee una potencia evocativa que es a la vez ausencia –de justicia urbana, por ejemplo– y promesa de lo posible –siempre en reinvención y adaptación al embate urbano–. Intersticio que para los de afuera, los nuevos residentes y los desarrolladores inmobiliarios sigue siendo percibido como lugar extraño debido justamente a que queda fuera de las estructuras productivas y, por sobre todo, las combate. En contraparte, el edificio de Lago Neuchatel 7 que se encuentra en obra blanca, representa un intersticio en el sentido de espacio residual, al menos hasta que su situación se regularice y la obra concluya. Podemos pensar que este tipo de intersticio es producto del desaforado proceso urbano de renovación –vía el reciclamiento urbano– que se llevó a cabo en esta parte de la ciudad. Proceso que dio lugar a una serie de problemáticas que llevaron a la suspensión de permisos y a que la autoridad encargada del desarrollo urbano, en un intento por mitigar los daños formulara un Plan Maestro rechazado por la Asamblea y en su lugar optara por formular el

SAC-Granadas, instrumento claramente insuficiente. El objetivo era implementar una serie de prácticas de construcción que permitieran una mayor integración entre los nuevos desarrollos y el entorno prexistente, que incluyera por ejemplo que los nuevos desarrollos no tuvieran bardas de cierre para evitar la segregación, contaran con espacio para bicicletas y menos espacios de estacionamiento para automóviles, plantas bajas activas que ofrecieran servicios de barrio a los habitantes de la zona como cafés, estéticas, tintorerías, tiendas de abarrotes, etcétera. A su vez, que se regulara la manera en que se tasaban las medidas de mitigación para una mayor transparencia tanto en el monto a pagar por cada desarrollador, como en la obra a la que se destinarían los recursos, buscando beneficiar a la propia zona y, especialmente, a los pobladores originarios y de menores recursos.

Como parte de estas obras, se pensó a la cerrada de Andrómaco como plan piloto de las mejoras de barrio, para realizar así un poco de justicia espacial mediante el financiamiento de las mejoras de la cerrada por parte de la empresa desarrolladora del edificio de Lago Neuchatel 7 con el que colinda. Sin embargo, la autorización de un polígono de actuación para dicho predio provocó la indignación de vecinos de la colonia –especialmente de los nuevos residentes– para quienes la fusión de los predios era ilegal. Aunque, de acuerdo con la PAOT el problema se encuentra en la falta de documentación que acredite la obtención de viviendas de la Bolsa de Viviendas del SAC Granadas. Es decir, que la pretensión de transparencia que buscaba el SAC no se logró debido a que la SEDUVI no emitió los lineamientos para el funcionamiento de la Bolsa de Vivienda para determinar cómo se ceden, distribuyen y adquieren las viviendas de la Bolsa de Viviendas y se determine cómo se establecerán y se dará cumplimiento a las medidas de integración urbana de cada proyecto. Con ello, todo el proceso se volvió opaco y llevó a la suspicacia de vecinos y a la suspensión de la obra.

En este sentido, el edificio de Lago Neuchatel 7 representa un intersticio como consecuencia del urbanismo neoliberal. Un espacio residual que fue presa del desaforado desarrollo inmobiliario implementado en las Granadas, a la vez presa del intento gubernamental por resarcir los daños mediante una figura como el SAC, cuya adhesión por parte de los desarrolladores inmobiliarios es voluntaria y no cuenta con lineamientos claros para su operación. También presa de un gobierno local que parece haber renunciado a la planeación urbana, dejando en manos de la iniciativa privada los procesos de desarrollo urbano. En ese sentido, representa un intersticio en tanto fisura o grieta del desarrollo urbano neoliberal, espacio liminal no como espacio vacío sino construido a medias, hoy inutilizable y en expectación de su destino final: ya sea como obra blanca inutilizable o como proyecto que pudo resolver su situación legal y cumplir su destino. Intersticio también como proceso oscilatorio y liminal en tanto edificio que, en lo que se escriben estas líneas, no tiene sellos de suspensión de obra, pero tampoco se ha reanudado su construcción y cuyo destino final es poco claro.

Referencias bibliográficas

Aguayo, Adriana. 2017. "Desigualdad en la ciudad global: el caso de la cerrada de Andrómaco, colonia Ampliación Granada, Ciudad de México". En: María Ana Portal (coord.), *Ciudad global, procesos locales: megaproyectos, transformaciones socioespaciales y conflictos urbanos en la Ciudad de México*. pp. 145-194. Ciudad de México: UAM-Juan Pablos Editor.

_____. 2016. Nuevo Polanco: renovación urbana, segregación y gentrificación en la Ciudad de México. *Revista Iztapalapa*. 80 (37): 101-123.

CDMX-PAOT. 2018. "Resolución Administrativa." Expediente: PAOT-2016-IO-42-SOT-34 y Acumulado PAOT-2016-3405-SOT-1360.

Coulomb, René y Delgadillo, Víctor. 2017. "Hábitat y centralidad". En: René Coulomb y Víctor Delgadillo (coords.), *Habitar la centralidad urbana*. pp. 23-37. Ciudad de México: UAM.

Dalmau Torvà, Marc. 2021. La expropiación de un barrio bajo: el síndrome de afectación. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. 25(4): 123-146.

Delgadillo, Víctor. 2016. Ciudad de México, quince años de desarrollo urbano intensivo: la gentrificación percibida. *Revista INVI*. 31(88): 101-129.

Delgado, Manuel. 2020. Intersticios. Lógica del intervalo. *El Cor de les Aparences. Bloc de Manuel Delgado*. https://manueldelgadoruiz.blogspot.com/2016/05/intersticios-logica-del-intervalo.html

Flores, René y Esquivel, María Teresa. 2012. "El Bando 2: ¿repoblamiento de la ciudad central? En: Emilio Duhau (ed.), *Ciudad de México: La construcción permanente de la metrópoli*. pp. 165-194. Ecuador: OLACCHI.

Gaceta Oficial del Distrito Federal. 17 de abril del 2015. *Aviso por el que se dan a conocer los Lineamientos para la Constitución y Operación del Sistema de Actuación por Cooperación para el Mejoramiento y Consolidación Sustentable del Desarrollo Urbano de la Zona denominada Granadas, ubicado en la Delegación Miguel Hidalgo*. Ciudad de México: GODF. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatal/Distrito%20Federal/wo102486.pdf

Gaceta Oficial del Distrito Federal. 30 de septiembre del 2008. *Decreto que contiene el Programa Delegacional de Desarrollo Urbano para la Delegación Miguel Hidalgo*. 30 de septiembre de 2008. Ciudad de México: GODF. http://www.data.seduvi.cdmx.gob.mx/portal/docs/programas/PDDU_Gacetas/2015/PDDU-MIGUELHIDALGO.pdf

Gutiérrez, Andrés. 2021. Desarraigo, desplazamiento y violencia: análisis sobre el proceso de gentrificación en la Ciudad de México. *Revista Mexicana de Jóvenes por la Investigación*. 4(1): 1-13.

Harvey, David. 2012. *Rebel cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londres: Verso.

Hernández, Adrián y Díaz, Ibán. 2022. La gentrificación, un concepto trasatlántico: Diálogos entre España y México. *Revista Iztapalapa*. 93(43):13-45.

Hiernaux, Daniel. 2016. "La gentrificación criolla en México: entre el tipo ideal y las prácticas socio-espaciales en los centros históricos mexicanos". En: Thierry Llule Yasna Contreras y Oscar Figueroa (eds.), *Cambios socioespaciales en ciudades latinoamericanas, ¿procesos de gentrificación?*. pp. 37-59. Bogotá: Universidad Externado de Colombia-Universidad de Chile.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020. *Censo de población y Vivienda*. México: INEGI. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Janoschka, Michael y Sequera, Jorge. 2014. "Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina, una perspectiva comparativista". En: Juan José Michelini (ed.), *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina*. pp. 82-104. Madrid: Catarata.

Janoschka, Michael, Sequera, Jorge y Salinas, Luis. 2014. Gentrificación en España y en América Latina. Un diálogo crítico. *Revista de Geografía Norte Grande*. (58): 7-40.

Maloutas, Thomas. 2011. Contextual Diversity in Gentrification Research. *Sage Journal*. 38(1): 33-48.

Olivera, Patricia y Salinas, Luis. 2018. Desplazamientos y gentrificación extendida. Políticas neoliberales y resistencias sociales en la Ciudad de México. *Revista de Geografía Norte Grande*. (71): 167-187.

Paquette Vassalli, Catherine y Delaunay, Daniel. 2009. Movilidad residencial y política de redensificación: el área central de la Ciudad de México. *Eure*. XXXV(105): 95-112.

Parnreiter, Christof. 2002 Ciudad de México: el camino hacia una ciudad global. *Eure (Santiago)*. 28(85): 89-119.

Pradilla, Emilio. 2010. Mundialización neoliberal, cambios urbanos y políticas estatales en América Latina. *Cuadernos Metrópole*. 12(24): 507-533.

Salazar, Clara Eugenia y Sobrino, Jaime. 2010. La ciudad central de la Ciudad de México: ¿espacio de oportunidad laboral para la metrópoli? *Estudios demográficos y urbanos*. 3(75): 589-623.

Smith, Neil. 2012. *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.

_____. 2007. New Globalism, New Urbanism: Gentrification as Global Urban Strategy. *The Urban Reinventors*. (2): 1-21.

Sobrino, Jaime. 2007. Desempeño industrial en las principales ciudades de México, 1980-2003. *Estudios Demográficos y urbanos*. 2(65): 243-290.

Solà-Morales, Ignasi. 2020. Terrain vague. *Cuadernos de Arquitectura*. (8): 3-19.

Sosa, Iván. 17 de agosto del 2022. Colocan nuevamente sellos de clausura en Lago Neuchatel. *Reforma*. https://www.reforma.com/colocan-nuevamente-sellos-de-clausura-en-lago-neuchatel/ar2454712

Theodore, Nik, Peck, Jamie y Brenner, Neil. 2009. Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercado. *Temas Sociales*. (66): 1-12.

Los tianguis de la ciudad de Monterrey en su articulación con el proceso globalizador

Efrén Sandoval[1]

Introducción

Cada semana se instalan en Monterrey más de 900 tianguis. En ellos, la mayoría de las mercancías que se venden provienen de la frontera de Texas e ingresan a México sin ser declaradas ante las autoridades aduanales, siendo este es el motivo por el cual llamo fayuca[2] a dichos artículos. Se trata, principalmente, de mercancías de segunda mano, saldos no vendidos en las cadenas comerciales, y baratijas o chácharas. Cada semana, comerciantes del área metropolitana de Monterrey (AMM)[3], viajan a la frontera de Texas y otros lugares de Estados Unidos para adquirir estos artículos. Al regresar, los revenden en los tianguis de la ciudad bajo el auspicio político de una unión de comerciantes.

Conocer cuáles son las cadenas de abastecimiento que surten de estas mercancías a los comerciantes de Monterrey y cuáles los principios de organización social de la comercialización a nivel local, fueron algunos de los motivos de la investigación de la cual surgió este capítulo. Al analizar el origen de las mercancías, la estructura de su distribución y las características de su comercialización, la investigación referida sostuvo que la actividad comercial en los tianguis de Monterrey es una

---

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Noreste.

2 Fayuca es el término que se usó en lenguaje popular en México en la segunda parte del siglo XX para referirse a las mercancías traídas como contrabando desde Estados Unidos con fines de venta informal.

3 El área metropolitana de Monterrey (AMM) es la segunda conurbación más grande del país, con poco más de 5 millones de habitantes (INEGI 2020). Está compuesta por 13 municipios, de los cuales el más importante y poblado es Monterrey, capital del estado de Nuevo León. El AMM se encuentra a 250 kilómetros de la frontera de Texas. En lo sucesivo me referiré a esta área urbana simplemente como Monterrey.

cuestión supralocal (Marcus 2001), es decir, que en ella se representa la articulación entre procesos globales e instituciones locales.

Para llegar a tal conocimiento, en la investigación referida recurrí a una perspectiva de "sistemas globales", por lo que puse especial atención en "las grandes estructuras y enormes procesos" –los cambios en la organización del comercio internacional, la deslocalización de la fabricación, el consumismo, entre otros– pero también en la "reproducción social" (Friedman, 2001) entendida como la base de subsistencia, las condiciones de existencia y el funcionamiento de los mundos sociales en que se desenvuelven los diferentes actores que hacen circular las mercancías. En el marco de esa investigación[4], en este capítulo hago énfasis en las instituciones sociales que, a nivel local, están en la base del funcionamiento de la economía de la fayuca. Particularmente, me interesa desarrollar elementos relacionados con la participación de la familia en el comercio y los aspectos políticos que resultan fundamentales para que esta economía persista.

Este capítulo tiene por objetivo mostrar la implicación que instituciones locales como el clientelismo y el familismo tienen en el proceso globalizador del cual forma parte la economía de la fayuca, entendida esta como el sistema de aprovisionamiento y comercialización que organiza la venta de mercancías baratas, usadas y sobrantes en los tianguis de Monterrey. La pregunta a la cual responde este trabajo es: ¿Cómo el clientelismo y el familismo participan de la organización de los tianguis y con ellos de la economía de la fayuca?

Para responder a las preguntas planteadas, primero hago referencia a la perspectiva que utilizo para entender la articulación entre proceso globalizador y localidad, es decir, la forma en que la reproducción social debe ser entendida como una cuestión supralocal. Después presento los principales rasgos de los tianguis de Monterrey, para posteriormente desarrollar algunos ejemplos que muestran cómo el familismo y el clientelismo están en la base de las relaciones sociales en el tianguis.

Proceso globalizador y localidad

El concepto de economía de la fayuca es una adaptación de la noción de mundialización desde abajo o globalización popular, difundida por varios autores reconocidos (Tarrius 1995, Portes *et al.* 2003, Ribeiro 2012, Gordon *et al.* 2012). En términos generales, se refiere a agentes sociales como productores, intermediarios, vendedores y consumidores que, desde la subalternidad, se apropian de bienes

4 El principal producto surgido de la investigación aquí citada se puede consultar en Sandoval (2022).

económicos y culturales del mundo globalizado para comercializarlos. Desde esa posición, estos actores sociales están inmersos en "las condiciones generales de producción, circulación y consumo del sistema en que vive[n]" (Ribeiro 2012: 37).

Teóricamente, la idea de la economía de la fayuca dialoga principalmente con las aportaciones de Erik Wolf y Jonathan Friedman, las cuales invitan a profundizar históricamente en el análisis del "curso de la evolución capitalista" (Wolf 1987) y el "sistema global" (Friedman 2001) y en conectar esa historia con "la vida de las poblaciones locales" (Wolf 1987) o, en palabras del mismo Friedman, "la experiencia de la gente". Esta perspectiva se interesa en analizar la articulación entre formas de reproducción social y modos de producción. Hacerlo implica estudiar la difusión geográfica de objetos culturales, pero sobre todo la estructura de las condiciones en que tal difusión sucede. La reproducción social se refiere a la base de subsistencia, a las condiciones de existencia y el funcionamiento de los mundos sociales involucrados en el paso de producción-consumo-reproducción y, en general, en la forma en que una sociedad se perpetúa a sí misma o depende de un sistema mayor para hacerlo. Esta reproducción está basada en instituciones sociales, pero desde la perspectiva de una antropología de sistemas globales, esta reproducción tiene un carácter supralocal pues, como lo dice Marcus (2001: 112), está constituida "dentro de sitios del llamado sistema". Un caso de ello es la venta de fayuca en los tianguis de Monterrey.

A través de ciertos tipos específicos de mercancías, la economía de la fayuca se articula y compone un mismo proceso –global– con el sistema de producción capitalista. Este se caracteriza por la producción de excedentes, la estandarización y, desde hace ya bastantes décadas, por la sobreproducción de mercancías que abastecen un sistema de consumo saturado de artículos que nadie necesita (Ribeiro 2018, Fernández 1981, Bauman 2001) y que parecen ser producidos sólo para que circulen por el mercado (Harvey 2013). En el marco de la sobreproducción y abundancia de mercancías, hoy existe una economía basada en los saldos de mercancías no vendidas en los almacenes comerciales. La venta de saldos funciona para, por un lado, abrir espacio a nuevas mercancías en la estantería de almacenes minoristas como Walmart (Lichtenstein 2006) y por otro, para obedecer a la prisa marcada por el ritmo del consumo y las economías de escalas. También hay mercancías que, aunque nuevas o casi nuevas, ya son obsoletas sólo porque ya existe otra más atractiva (Ewen 1991: 282). Esa obsolescencia programada supone la producción de artículos de muy baja calidad y precio –chácharas– a tal grado que los consumidores adquieren tal cantidad de productos que existe también en un enorme mercado de venta de mercancías *second hand* derivado de los artículos que los consumidores desechan, donan o revenden. Ejemplos de ello son la venta de ropa usada por todo el mundo (Le Zotte 2017, Brooks 2015, Rivoli 2005, Sandoval 2019) y, para el caso de Estados Unidos, las ventas de garaje tan populares en aquel país (Herrmann 1997).

Estas mercancías desechables –chácharas, baratijas, chucherías–, usadas –ropa, zapatos, juguetes, electrodomésticos, enseres– y sobrantes –saldos no vendidos en almacenes minoristas– son las que predominan en los tianguis de Monterrey. Su relevancia en los tianguis se explica por lo ya descrito –sobreproducción, sobreconsumo, generación de excedentes y mercancías obsoletas– pero también por la infraestructura social de la economía de la fayuca, objetivada localmente en la figura del tianguis, y por las formas de reproducción social que lo sostienen.

Los saldos de los almacenes norteamericanos, las chácharas y las mercancías usadas, llegan hasta la frontera a través de cadenas de abastecimiento dominadas por intermediarios bien organizados, como el circuito que hace llegar la ropa usada desde la región de Nueva York hasta la frontera texana de la mano de brókers israelíes, pakistaníes y dominicanos; o como el sistema de aprovisionamiento organizado por los intermediarios que compran al mayoreo muchas mercancías en las ventas de garaje del norte de Texas, y las revenden en los *flea markets* de la frontera de ese estado. Este tipo de comercio, junto con el de los mayoristas chinos y coreanos que venden chácharas en el centro de las ciudades fronterizas texanas, sucede no porque los consumidores del empobrecido Valle del Río Grande[5] sean económicamente relevantes, sino porque hasta ahí llegan cada semana cientos o miles de comerciantes regiomontanos para surtirse de mercancías que luego venden en los tianguis. Son ellos, en una lógica de comercio a larga distancia (Wolf 1987), quienes se encargan, en última instancia, de hacer que las mercancías del mundo global lleguen hasta el tianguis.

En este marco, la economía de la fayuca en general, y el tianguis en particular, pueden ser entendidos como un dispositivo comercial que concentra y distribuye productos susceptibles de ser transportados después de que estos han cambiado de valor, para ponerlos a disposición de las sociedades más dependientes y pobres (Tarrius 1995). La organización del dispositivo se basa en las relaciones sociales establecidas por actores sociales ubicados en diferentes posiciones jurídicas y sociales –actores estatales y no estatales; con o sin legitimidad social; que acatan o no los marcos legales–. En general, se trata de individuos y grupos que recrean las formas comunes de reproducción social, y que privilegian las prácticas económicas informales, la cultura oral y una ética fuerte, susceptible de mantener los lazos sociales y de dar continuidad espacial y temporal a los flujos sociales y económicos (Tarrius 2002: 50). Esta ética privilegia, por ejemplo, la participación de la familia, los paisanos o personas –patrones, intermediarios o brókeres– con las que se mantiene un vínculo social que compromete al cumplimiento de intercambios que perpetúan los lazos sociales. Ese compromiso sucede en el marco de una moral que, principalmente en medio de una economía política de escasez y de aparatos

5 El Valle del Río Grande es la región más al sur del estado de Texas, fronteriza con Tamaulipas.

jurídicos que ilegalizan muchas prácticas habituales de las comunidades locales, abre los criterios de todo aquello que merece ser concebido como un recurso político, social, económico o moral para la sobrevivencia material y facilita el desarrollo de trayectorias, comerciales, laborales o políticas, dentro de estructuras de oportunidad a menudo muy restrictivas (Pereira 2007); condición que, a su vez, refuerza la institucionalidad de diversos lazos sociales, como el clientelismo y el familismo, entre otros.

En este capítulo no pretendo desarrollar amplios casos para mostrar cómo el clientelismo y el familismo funcionan como base en la economía de la fayuca; por cuestiones de espacio, me basaré en diálogos, entrevistas y observaciones de campo para dar algunos ejemplos al respecto. Pero antes de pasar a ello, proporcionaré información pertinente sobre los tianguis de Monterrey y los describiré de manera general.

Caracterización de los tianguis de Monterrey

En principio, un tianguis consiste en una cantidad más o menos específica de puestos cada uno de los cuales cuenta con una estructura metálica que es instalada y desinstalada por sus propietarios. Estos son miembros de una unión de comerciantes a la cual el municipio le concede el permiso para instalarse en una ubicación específica durante algunas horas. Pero además de los puestos con estructura, el tianguis, en cuanto que unidad comercial, también está integrado por vendedores que deambulan por los pasillos y otros que se instalan alrededor del tianguis colocando las mercancías en mesas, mantas o directo en el piso o una barda. A estos últimos se les conoce como "tiraditos". A ellos se agregan los vecinos del tianguis, que suelen adoptar la práctica del comercio y ofrecer mercancías o alimentos al frente de sus casas.

Es difícil conocer cuántos tianguis se instalan cada día o semana en la ciudad. Pero de acuerdo con una investigación realizada, semanalmente hay 944 tianguis reportados por siete de los municipios del AMM (Sandoval 2022). De ese total, en ese estudio se hizo un censo en el 6.3% –60 mercados– de los tianguis. Se contaron los puestos al interior de cada tianguis y se les clasificó de acuerdo al tipo de mercancía que en ellos se vende. El total de puestos contados en los 60 mercados fue de 9551. Haciendo una extrapolación a partir de la muestra, se pudo estimar que cada semana en el AMM se instalan alrededor de 150 000 puestos en los tianguis de la ciudad.

Siempre a partir de la muestra, se puede decir que casi la mitad de los mercados que cada semana se instalan en el AMM tienen entre 100 y 199 puestos con estructura, el 10% tiene entre 50 y 99 puestos con las mismas características y el

18% cuenta con menos de 50 puestos. En cuanto a los mercados más grandes, estos pueden tener entre 300 y 700 puestos y 1 de cada 4 mercados del AMM tendría una cantidad de puestos dentro de ese rango.

La mayoría de los tianguis se instalan por la mañana, pero son bastante populares algunos cuya apertura sucede por las noches y que suelen ser visitados por los consumidores una vez que regresaron a sus casas después de la jornada laboral. Entre los mercados matutinos están los más grandes de la ciudad. Mercados como el Penitenciaría, La Florida o el San Gilberto, suelen ser referenciados como "buenos mercados". De entre ellos, La Florida es reconocido por casi cualquier consumidor o comerciante como aquel que tiene los precios más altos y, supuestamente, la mercancía de mejor calidad. Por su parte, el Unidad Deportiva se distingue por especializarse en la venta de artículos usados venidos desde Estados Unidos.

El ambiente en el tianguis

Como en cualquier ciudad del país, los tianguis de Monterrey suelen caracterizarse por el bullicio y el movimiento de marchantes. La caminata en un mercadito sucede en medio de conversaciones, música, gritos de "¡llévelo, llévelo!" o "¡bara-bara-bara!" y preguntas como: "¿Cuál le gusta?", ¿qué anda llevando?", "¿en cuánto está éste?" o argumentos del tipo "se lo dejo en 10 pesitos, p'a que se lo lleve". En medio de los pasillos hay vendedores ambulantes que por lo general ofrecen jugos, postres, cortauñas, papel de baño o remedios para alguna enfermedad. También habrá músicos de música colombiana, norteña o balada romántica, y uno que otro miembro de una iglesia en pleno proselitismo. No obstante, lo anterior, en el mercado también hay momentos y hasta días, en donde todo "está calmado", con pocos marchantes y ventas; entonces habrá más bien silencio y caras de aburrimiento y tal vez desesperación por parte de los comerciantes. Los puestos y pasillos del tianguis están cubiertos en el mejor de los casos por lonas, pero normalmente se trata de sábanas muy desgastadas que apenas dan sombra y se amarran a la estructura de los puestos, los postes de las luminarias o cualquier varilla que salga de alguna construcción inconclusa. Muchas veces es necesario inclinarse para continuar por el pasillo, pues las sábanas son colgadas a alturas muy bajas.

Un puesto con estructura de tamaño estándar mide 6 m^2 y hay puestos que abarcan dos o hasta seis veces esa dimensión, principalmente aquellos en donde se vende abundante ropa de paca –usada– o artículos de *pallets* –saldos–. Dentro de los puestos los artículos suelen ser ordenados por tipos, y se colocan los más llamativos al frente. La excepción a aquello son los puestos de ropa de paca, pues ahí las prendas suelen estar amontonadas sobre mesas, y en el mejor de los casos colgadas en *raks*. Las prendas "de gancho", por cierto, son las más caras, las "de

mesa", las más baratas. Suele suceder que un comerciante o una familia tenga varios puestos en el tianguis. Es común que, al preguntar sobre la existencia o precio de un artículo, quien atienda diga algo como "no lo tengo, pero deje le pregunto a mi papá [o tío, o mamá, o hermano] a ver si lo tiene", de lo cual sigue una llamada por celular y el posterior envío del artículo de un puesto a otro.

Aunque en muchas ocasiones la atención a los clientes se reduce al cobro de la mercancía, en otros la atención es personalizada: se muestra el producto, se da información sobre él y siempre se argumenta sobre sus ventajas y se hace evidente la labor de convencimiento para que el cliente adquiera el artículo. Con frecuencia, los comerciantes tratan de hacer que un cliente vuelva, y para ello le ofrecen que, en caso de no estar contento con lo adquirido, pueda volver la semana entrante para que se lo cambien por otro. Además, se garantiza que una semana después el puesto estará en el mismo lugar, para facilitar su localización. De este tipo de tratos suelen surgir relaciones que derivan en el ofrecimiento de pagos a crédito, apartados o encargos. Un encargo sucede cuando un cliente solicita le traigan un artículo en específico desde la frontera, para recogerlo una semana después. Además de las relaciones entre comerciantes y consumidores, en los mercaditos suceden muchas otras relaciones, particularmente entre los comerciantes mismos y sus familias o con los delegados, quienes para fines prácticos son la autoridad en el tianguis y el representante ante una estructura gremial que va más allá del mercado. Sobre estas relaciones abundo en el siguiente apartado.

Dos instituciones locales: el clientelismo y el familismo

Como mencioné en la introducción, la reproducción social es una cuestión supralocal pues se articula con el modo de producción y con él hace parte de un mismo proceso. Esto implica aceptar que el modo de producción capitalista está constituido no sólo por prácticas económicas y relaciones sociales estructuradas en torno a las lógicas de la acumulación de capital, por ejemplo, sino con otras que obedecen a principios muy distintos –parentesco, relaciones tributarias o deudas de honor, por mencionar algunos–. Lo anterior supone también que lo que ideológica, evolutiva y jerárquicamente se ha visto como primitivo, ajeno, exótico, parasitario o como "mundo aparte" (Marcus 2001: 116) a la lógica capitalista o a la globalización, es en realidad parte de una totalidad que sólo puede ser entendida en términos de conjunto, es decir, de sistemas de relaciones. Desde una antropología global, se trata de la articulación entre lo local y lo global, donde esta articulación no significa absorción de lo local por lo global sino la mutua reproducción. Tomo en cuenta lo anterior para abordar dos instituciones sociales fundamentales en el desarrollo y la práctica de la economía de la fayuca: el familismo y el clientelismo.

Venta de fayuca en familia

Es complicado describir un perfil general de los comerciantes de los tianguis de Monterrey, pero por lo general se trata de personas que rebasan los treinta años y en muchas ocasiones los sesenta. Se trata de miembros de la clase media o media baja, que tienen una casa propia ubicada en algún barrio popular o de clase media de la ciudad. Por lo general, son propietarios de al menos un vehículo que utilizan tanto para transportar las mercancías y estructura del puesto, como para asuntos personales; aunque suele suceder que cuenten con otro vehículo más. En ambos casos, serán de modelos no recientes y necesitarán reparaciones con frecuencia.

Es difícil encontrar entre los comerciantes a habitantes de sectores más acomodados, aunque los hay. Pocos son quienes cuentan con un título universitario, son más los que dejaron truncos sus estudios superiores, pero la mayoría tiene estudios de secundaria o algunos estudios técnicos, entre los adultos. No son raros los casos de jóvenes que combinan sus estudios universitarios con la participación en el negocio familiar y entre los más jóvenes hay muchos que dejaron los estudios desde la preparatoria para dedicarse al oficio de comerciante. Frecuentemente algún miembro de la familia tiene acceso a algún empleo en la economía formal. Entre los comerciantes de mayor edad, muchos son jubilados de algún oficio o fueron despedidos de algún empleo en el que pasaron sus años más productivos. Sería aventurado afirmar que la mayoría de los comerciantes son hombres, aunque muy probablemente así sea. En cambio, es más asequible afirmar que se trata de una actividad colectiva que involucra a familias enteras, incluyendo a veces a abuelos, nietos, primos, sobrinos y tíos. Se trata de una organización familiar de relaciones intensas, en donde el dinero se cuenta, pero se logra una estabilidad que muchos otros en la sociedad mexicana desearían.

Los lazos familiares son fundamentales para el trabajo en el tianguis. Dentro de una familia que involucra a padres, hermanos y sobrinos, unos pueden viajar a la frontera para adquirir mercancías, otros organizan la instalación en el tianguis, y otros más se dedican a vender en diferentes puestos. Esta organización se puede extender incluso de manera transnacional, al implicar a parientes emigrados a Estados Unidos –principalmente Texas– quienes pueden seleccionar mercancía o llevar a los comerciantes para que las adquieran. Aquellos también pueden prestar un rincón de su casa para almacenar algunos artículos, o para dar hospedaje a los comerciantes viajeros e incluso pueden transportar mercancías a México en sus viajes de visita, este tipo de organización está caracterizada por el familismo. Para Ariza y De Oliveira, este término se refiere a un rasgo que envuelve muchas de las prácticas que la gente hace en su vida cotidiana, para ellas, el familismo podría ser definido como "la opción de vida familiar como eje de la trayectoria personal para un subconjunto de la población" (2004: 36). Es el mismo sentido en que Cypess y Lavine (2008: 143) hacen referencia al término "colectivismo" para destacar lo que

ellas consideran "uno de los valores más patentes de la sociedad mexicana". Este familismo o colectivismo, en el nivel de una institución de reproducción social, estructura también la práctica comercial de la economía de la fayuca.

La relevancia de la familia es evidente en la trayectoria de los comerciantes en el tianguis. Es común que se ingrese a la economía del tianguis como una manera de seguir la trayectoria de los padres. En muchos casos, dedicarse a vender en un tianguis no es más que la manera más accesible de iniciar una trayectoria laboral. Los hijos, a veces desde niños, suelen acompañar, ayudar e incluso laborar en el puesto. En ocasiones, son los nietos los que acompañan a los abuelos. Al respecto, Mónica, una comerciante de ropa de segunda, recuerda: "yo acompañaba a mi abuelo a vender en el [mercado del] Puente del Papa. Me encantaba ver la ropa, las cosas viejas, todo era usado. Creo que de ahí me viene mi gusto por vender ropa".

Por su parte, los hermanos Aarón y Verónica, me contaron su caso. Ellos son hijos de vendedores del tianguis. Sus papás se dedican a la venta de joyería de oro, mercancía que consiguen en las muchas casas de empeño que hay en la frontera de Texas. De la misma manera que Mónica, Aarón y Verónica tomaron gusto por el tianguis al acompañar a sus papás. Cuando ellos eran ya preparatorianos, sus padres comenzaron a vender ropa usada que conseguían en las muchas bodegas de ropa de paca de McAllen –en el Valle del Río Grande–. Como compraban pacas de ropa que estaban cerradas,[6] era debido seleccionar las mejores prendas, dejando fuera aquellas que no parecían muy adecuadas para ofrecer en el puesto. Aarón y Verónica comenzaron a tomar de entre esas prendas algunas que les permitían vestirse al estilo punk y rockero que a ellos les gustaba –y a los clientes de sus padres no–. Fue después que comenzaron a vender entre sus amigos algunas de estas prendas y hoy, a sus cuarentas, ambos se dedican todavía a vender ropa de estilo juvenil, razón por la cual viajan mensualmente a las bodegas de ropa de McAllen. Aarón y Verónica tienen un hermano que emigró a McAllen, así es que, para evitar transportar demasiadas prendas y llamar la atención de los "vistas" aduanales, siempre dejan un tanto en la casa de su hermano, esperando traerla en un próximo viaje. Mientras todo esto sucede, Aarón todavía ayuda a sus padres en el puesto del tianguis como un empleado.

---

6 Las pacas de ropa usada que los comerciantes compran en el Valle de Texas contienen aproximadamente 50 kilos de prendas. Cada paca supone un tipo de ropa y calidad –calidad premium I o II, hombre, mujer, niño, verano, etc.– pero suele suceder que el contenido no obedezca estrictamente al tipo de ropa señalado. Es por ello que los comerciantes deben descartar la ropa que consideran no cumple con lo que sus clientes buscan en el mercado. Cabe destacar que la venta de pacas cerradas es una práctica común a nivel global (Abimbola 2012).

Otros comerciantes explican su ingreso al tianguis a partir de su relación también con sus padres, pero más en el sentido de una herencia. Por ejemplo, Alan heredó de su padre un puesto de venta de herramientas. Él comenzó a ayudar a su papá en el negocio cuando apenas tenía 17 años –hoy tiene 34–: "mis hermanos y yo veníamos a ayudarlo los fines de semana", me dijo. Esta dinámica continuó incluso cuando Alan ingresó a estudiar a la universidad y aunque al mismo tiempo fue consiguiendo otros empleos "mal pagados", las ganancias en el mercado le hicieron decidirse por el comercio, así que el mercado se convirtió en su principal sustento. Cuando tomó esta decisión, su papá puso a su nombre un puesto en el mercado. Hoy Alan tiene cuatro puestos que ha adquirido con sus ganancias y sigue compartiendo el negocio con su padre. Con él consigue mercancía y organiza la venta, de tal manera que es difícil distinguir entre el negocio de Alan y el de su padre.

Otro ejemplo es el de Juan, quien tiene nueve hermanos. Junto con su mamá, cuñados, cuñadas, sobrinos y sobrinas, se encargan de puestos en varios tianguis. La especialidad de la familia es la comercialización de abrigos de pieles exóticas, aunque algunos miembros del grupo ya se han especializado en la ropa de paca, y las bolsas y los zapatos usados. Juan comparte con su mamá y uno de sus hermanos un puesto en donde combinan las pieles exóticas con la ropa para dama, principalmente sacos y vestidos. Los artículos que venden llegan a costar varios miles de pesos. Juan y varios de sus hermanos viajan cada semana a la frontera de Tamaulipas y Texas para conseguir mercancía. Cuando viajan, los hermanos de Juan cruzan a McAllen para seleccionar ropa en las bodegas. Juan no tiene visa para ingresar a Estados Unidos, así es que espera a sus hermanos en Reynosa. Ahí, Juan hace tratos con un comerciante que vende prendas de pieles exóticas en el principal mercado de fayuca de la ciudad. Los hermanos almacenan la mercancía en la casa materna, y ahí organizan la distribución en los puestos.

En Monterrey, Juan está a cargo del tratamiento de las pieles, así es que las remienda, lava o pinta, cuando es necesario. Suele estar remendando cuando está en el puesto, mientras su hermano y su mamá atienden a las clientes. Todos los hermanos están al tanto de lo que pasa en los puestos de los demás, saben cómo van sus ventas, se ayudan mutuamente en la instalación de los puestos y en la solución a problemas que surgen durante la venta. Particularmente Juan se encarga de la relación con los delegados sindicales que dirigen el tianguis. Estar al tanto de los asuntos políticos, y saber relacionarse con aquellos, no es cosa menor. Entre los hermanos también hay conflictos, algunos incluso dejan de comunicarse durante periodos prolongados, pero las relaciones entre ellos se mantienen pues la economía de todos ellos parece ser una sola, lo cual incluye un constante préstamo de dinero, intercambios de mercancías, ayuda laboral cuando hay una ausencia, entre otras formas de intercambio de favores.

Por su parte, Óscar, un comerciante de ropa de paca, viaja a la frontera con sus tres hijos varones –adolescentes– y su esposa. Esto le resulta conveniente pues se especializa en la venta de ropa para hombre. En el cruce fronterizo hacia México, cuando un "vista" llega a hacer alguna pregunta, Óscar pretende que buena parte de la ropa que trae en maletas o dispersa en su camioneta tipo *Minivan*, es para sus hijos. La sala de su casa sirve como almacén. Ahí mismo toda la familia ayuda a clasificar las prendas, que después son embolsadas de acuerdo con las diferentes categorías –marca, tamaño, verano, invierno–. Al clasificar, el hijo mayor de Juan toma algunas prendas que luego vende a sus compañeros de clase en la universidad pública. Por su parte, Juan y su esposa se encargan de la venta en el mercado.

Los ejemplos mostrados en esta sección evidencian las muchas maneras en que los lazos de parentesco son una parte fundamental de la organización de la actividad comercial de quienes venden en el tianguis. Son muy diversas las formas de implicación que unos tienen con otros, y los modos en que se pueden involucrar los miembros de una familia extensa en la economía de un puesto. Esto sucede de tal manera que, pareciera, es difícil imaginar la participación en el tianguis sin el involucramiento de la familia.

Clientelismo

Para instalarse, todos los tianguis deben contar con un permiso municipal y para ello, uno de los requisitos es estar organizados en una unión o sindicato de comerciantes. En la práctica, la organización de tales uniones es parte de la estructura de una confederación de sindicatos o uniones laborales. Esto explica en términos formales por qué todos los tianguis tienen en su interior una estructura organizacional similar, pues ésta obedece a una estructura más amplia, en donde cada mercado, a través de su o sus delegados, ocupa un lugar. En términos de relaciones sociales, esa estructura es de tipo clientelar y debido a los rasgos característicos de la cultura política mexicana, también es corporativista.

De acuerdo con De la Garza (2006: 179) el corporativismo es el "conglomerado de relaciones y apoyos mutuos entre sindicatos, Estado y empresarios, con sus implicaciones sobre las relaciones laborales", el cual está basado en "rasgos culturales" en los que se combinan "el estatismo (soluciones de los problemas sólo dentro del Estado)" con "el patrimonialismo (los líderes pueden ser vistos como los patrones de los sindicatos)" y con el personalismo, el cual implica "que las reglas burocráticas no se hacen efectivas sin la intervención personal que implica el favor y el compromiso por aparte de quien lo recibe". En el caso mexicano, este corporativismo ha funcionado como un aparato de acceso del pueblo al Estado por medio del partido de Estado que funge como intermediario entre la política

corporativista del Estado y la función clientelar de la clase trabajadora (Zapata 2004). Esto sucede a tal grado que, al afiliarse a un sindicato, la base trabajadora se convierte en la base del voto para el partido de Estado. A cambio, la estructura funciona como la fuente de dádivas, bienes materiales, servicios, derechos y oportunidades para los clientes. Esta relación de intercambio es la que define el carácter clientelar de las relaciones políticas dentro del tianguis.

Dependiendo de su tamaño y de acuerdos políticos internos a la organización gremial, un mercado tiene entre uno y seis sindicatos. Cada sindicato tiene un secretario general, el cual es responsable de todos los mercados en los cuales el sindicato tiene miembros. A cada mercado corresponde un delegado que es quien funge como representante. Arriba del secretario general, en términos jerárquicos y siguiendo el caso de la confederación, está una comisión de mercados, arriba de la cual está el secretario general de la jurisdicción municipal. El superior de este es el secretario general de la confederación en el estado. En la parte baja de esta jerarquía, debajo del delegado, está, en el caso de los mercados grandes, un subdelegado y después el vigilante o grupo de vigilantes, los cuales, a su vez, siempre dependiendo del tamaño del mercado, pueden tener ayudantes. Normalmente todos estos están afiliados al sindicato y son parte de las 25 personas que deben integrar el Comité Ejecutivo del Sindicato. A este Comité pertenecen también algunos de los más fieles o importantes comerciantes, siendo estos últimos el eslabón más bajo de la jerarquía. Un comerciante, tal y como lo explica un delegado: "debe brindar apoyo físico y moral para defender los intereses de los compañeros y de la [Con]Federación" (Sandoval 2022: 297); por su parte, un delegado debe brindar protección a los comerciantes, recabar cuotas que luego hace llegar a las harcas de la organización gremial y, más importante, debe gestionar toda una serie de favores y servicios que beneficien a los agremiados. Este sistema de intercambio afianza de manera global las relaciones políticas del tianguis.

Entre otros aspectos, la capacidad de un delegado se mide en términos del número de afiliados que logre, pues cada uno de ellos representa cuotas y apoyo. Esto último tiene que ver con el activismo político del sindicato y la confederación a la que pertenece, ya que esta suele apoyar a un candidato a un puesto de elección popular, de tal manera que, acudir al mitin de uno de estos candidatos es imperativo para que luego, una vez convertido en funcionario, favorezca con permisos, favores o algún tipo de protección a la unión de comerciantes.

Cada vez que un tianguis es instalado, el delegado cobra cuotas que obedecen a rubros como permiso de uso de piso, limpieza, acceso a corriente eléctrica y servicio de baños. Dependiendo la temporada del año se cobran otras cuotas. Por ejemplo, antes del 1 de mayo, los locatarios deben pagar por la playera que deben vestir durante el desfile conmemorativo del día del trabajo. De hecho, la asistencia

a tal evento es una obligación para el comerciante, quien en su caso puede enviar a una persona sustituta o pagar para no ser castigado por ausentarse. En la época decembrina, se cobra una aportación para organizar la posada de la unión de comerciantes. Y en los primeros meses de cada año, se solicita una "cooperación" para apoyar el viaje del delegado a un congreso nacional de delegados. Los anteriores sólo son algunos ejemplos de cuotas fijas y no fijas que pueden suceder en los diferentes tianguis.

Además de cobrar cuotas, un delegado también se encarga de negociar con los funcionarios municipales que eventualmente supervisan cuestiones de higiene o uso de espacios públicos. Una labor fundamental es proteger a los comerciantes de la intervención de tales funcionarios, los cuales pueden incluso amenazar con confiscar mercancías, cerrar locales –por ejemplo, de comida– o anular el permiso para todo el tianguis. En este contexto, el delegado hace labores de gestoría a favor de los comerciantes, y en la eficiencia en que lo haga está la diferencia entre ser un buen delegado o no serlo.

En medio de relaciones políticas marcadas por intereses institucionales –sindicatos, partidos– la interacción entre delegados y comerciantes está dominada por relaciones personalistas y morales (Auyero 2002) en donde la cercanía, la distancia, la obligación y la espontaneidad, el interés y el desinterés son códigos que deben ser dominados por unos y por otros (Audelo 2004). En este marco, a través de sus relaciones con miembros con mayor jerarquía dentro de las organizaciones gremiales y sobre todo a funcionarios públicos de todos los niveles posibles, el delegado es la vía de acceso de los comerciantes a favores y servicios muy diversos. Por ejemplo, un delegado puede gestionar una beca educativa, un descuento en una clínica, una silla de ruedas para un enfermo, pedir un favor para que un infractor no sea sancionado por alguna falta administrativa o de tránsito, puede también conseguir un abogado a bajo costo y hasta asesoría jurídica gratuita, incluso puede emitir una carta que sirva para gestionar el trámite de una visa ante el consulado norteamericano, documento que es fundamental para todos los comerciantes que adquieren mercancías al norte de la frontera.

Los delegados, entonces, proporcionan toda una serie de ventajas y servicios que para los comerciantes compensan las cuotas pagadas y para el delegado sirven como una manera de ganar legitimidad y con ello la fidelidad de los comerciantes. Ante estos, un delegado que no brinda tales gestiones es considerado un mal delegado al que difícilmente se secunda en sus peticiones, por más y que algunas aparezcan como obligatorias. Un buen delegado es entonces uno que, más que fungir como una figura burocrática representativa de la institución del sindicato, sirve como una persona a la cual se puede acudir, la cual escucha y se interesa en sus agremiados. Tal es el carácter "personalista" (De la Garza 2006) de una relación que, desde otros puntos de vista puede aparecer como una meramente

clientelar. Esta relación delegado-comerciantes, forma parte importante de la vida en el tianguis. En un sentido geertciano, al mercado no nada más se va a vender –reproducción económica– sino a garantizar la reproducción social a través del establecimiento de ciertas relaciones sociales. Inspirado en estas ideas, presento los siguientes ejemplos.

Ricardo, un comerciante que ronda ya en los 70 años y lleva un buen número de ellos como delegado, me habló de su función en los siguientes términos: "Yo soy representante de los compañeros y tengo contactos con todas las instituciones. Ante el INFONAVIT, los diputados, ante Seguro Social… Tenemos becas en universidades, y ellos tienen derechos a esas becas. También tienen atención judicial en la CTM, hay un colegio de jurisprudencia". De acuerdo con Ricardo, a él le llaman en la madrugada "para que saque de la delegación [de policía] a un muchachito que apedreó un carro" y continúa, "Me llaman por cualquier cosa y luego cuando de verdad se necesite algo ya no me van a ayudar [mis contactos] por andar dando tanta lata… pero yo le ayudo más al que no tiene, porque yo sé en dónde vive mi gente [los locatarios] y sé en qué trabaja entre semana [fuera del mercado], si es alguien que puede pagar no lo voy a ayudar". Y remata, "pero el trabajo del delegado es la gestoría social".

Por su parte, Arturo, quien apenas rebasa los 30 años y el cual tenía poca experiencia como delegado cuando lo conocí, me comentó que lo invitaron a sustituir al delegado de un mercado muy pequeño, pues aquel había tenido problemas con los locatarios. En ese contexto, Arturo tuvo que "hacer trabajo" para ganarse la aceptación de los comerciantes. Al respecto, me comentó: "la señora que vende burritos al inicio no me dejaba acercarme a su local. Me aventaba la masa para que no llegara a cobrarle". La labor de "ganarse" a los locatarios fue lenta, pero rindió frutos, al grado que la señora de los burritos "ahora hasta me invita tacos y no me cobra". Indudablemente, lo positivo de la relación tuvo que pasar por algún intercambio de favores que incluso pudo involucrar a otros comerciantes. El mismo Arturo me comentó el caso de un comerciante de quesos, al cual no cobró la multa correspondiente por haberse ausentado un día al mercado, castigo que está estipulado como una regla. El locatario apreció la consideración que Arturo tuvo al ver la edad del comerciante y los motivos de salud por los cuales no acudió a vender y le regaló un queso. Pero no nada más, sino que le ayudó a que la señora de los burritos comenzara a pagar sus cuotas. De esa manera Arturo fue avanzando hasta lograr que sus agremiados vieran en él a un "buen delegado".

En términos del personalismo aludido párrafos arriba, la relación entre comerciantes y delegados supone la habilidad de las partes para comunicarse, manejar los tiempos, por ejemplo, relacionados con cuándo pedir o cuándo dar. Un ejemplo es la petición que pude presenciar cuando una comerciante de avanzada edad acudió a la oficina de Ricardo –el delegado al cuál me referí en párrafos previos–

de manera muy discreta, pretendiendo no interrumpirlo en un momento en que Ricardo estaba arreglando un asunto muy importante. La mujer se sentó en una esquina y esperó a detectar un momento en que fuera más oportuno hablar. Al hacerlo, dijo a Ricardo que venía a pagar las cuotas mensuales que debía. Ricardo, quien lleva registro de tales cuotas, en lugar de consultar sus registros, preguntó a la mujer cuánto debía, esta mencionó una cantidad que Ricardo no cuestionó. Una vez finiquitado el asunto de los pagos, la mujer pasó a hacer una solicitud. Pidió a Ricardo una carta para que ella la llevara a su cita en el consulado de Estados Unidos pues debía renovar su visa. Esta carta hace constar que la señora tiene un trabajo y es propietaria de varios puestos en el tianguis, asunto importante para un funcionario norteamericano que sospeche que la comerciante va a aquel país para buscar trabajo. Mientras Ricardo hacía la carta, ya con los saldos pagados, conversaron sobre sus familias y las cosas del tianguis. Ricardo le dio la carta y la señora se fue agradecida.

Los ejemplos anteriores no quieren decir que siempre haya armonía o confianza entre comerciantes y delegados. Cuando conversé con muchos comerciantes, estos se referían a los delegados como "aquella gente", "los que andan ahí cobrando" y frecuentemente asumían que buena parte de las cuotas sólo eran para mantener los gastos personales de los delegados. No obstante, esto no suponía ningún tipo de protesta o inconformidad manifiesta. A cambio de tal silencio y cuotas, los comerciantes pueden seguir vendiendo y organizando su actividad de la manera que encuentren más conveniente.

Reflexiones finales

Partiendo de la idea de que la reproducción social, entendida como la base de subsistencia y las condiciones de existencia de los individuos concretos son una cuestión supra local, en este capítulo he mostrado la relevancia que las relaciones sociales tienen para que la economía de la fayuca se reproduzca también. La sobreproducción, la obsolescencia programada, el consumismo, la circulación internacional de las mercancías, la apertura de las economías nacionales, entre otros fenómenos que caracterizan la economía globalizada, suceden en articulación con dispositivos como los tianguis de Monterrey. Para que estos mercados funcionen y para que en ellos se venda fayuca, no es suficiente con la producción de mercancías baratas, desechables o sobrantes, para ello se necesitan estos mecanismos de reproducción social.

A través de los ejemplos mostrados, se evidencian los conocimientos, costumbres y disposiciones –en el sentido de *habitus*– de personas que, en muchos de los casos, permanecen al margen de las lógicas de acumulación capitalista y más bien padecen los constreñimientos generados por ella. Se trata de prácticas y maneras

de estar en el curso de lo social –familismo y clientelismo– basadas en acuerdos a la palabra, moralidades, criterios y códigos propios más bien de una economía de "parias" (Weber 2002) o del "bazar" (Geertz 1979) articulada con un modo de producción que, en principio, parece muy ajeno. Con la idea de economía del bazar, Geertz se refiere a un sistema de relaciones sociales centrado en el comercio, donde el mercado es una institución y un espacio relacional en el que, más que las cuentas económicas o la acumulación de ganancia, lo que interesa es la posibilidad de permanecer dentro de un complejo sistema de relaciones sociales amenazadas constantemente por otras formas de vida.

Al observar el tipo de relaciones que los comerciantes mantienen en el tianguis y que se encuentran en la base de su actividad comercial, el dispositivo comercial de la fayuca aparece más bien como un espacio relacional (Tarrius 1995 y 2002) en donde, quienes desarrollan trayectorias en principio comerciales, más bien consiguen permanecer en el curso de lo social y además ejercen un papel activo en la construcción de instituciones sociales fundamentales para la reproducción social. Lo interesante es que esta reproducción, ligada como ya mostré con un modo de producción de tipo capitalista, se basa en una cierta moralidad, en una manera de valorar y hacer el trabajo (Peraldi 2001), en cierto sentido de aventura, de colectividad, de reciprocidad o de una manera de relacionarse con la inestabilidad, siendo todas estas categorías morales muy distintas a aquellas que dominan el "ethos industrial" que privilegia el pragmatismo o "el abandono de sí mismo en el trabajo" (Peraldi 2007: 10). En este sentido, tal y como lo afirma Friedman (2001: 39): "la producción no es el origen de la reproducción, sino que bien puede ocurrir lo contrario". El caso de la economía de la fayuca y los tianguis de Monterrey es un ejemplo de tal aseveración.

Referencias bibliográficas

Abimbola, Olumide. 2012. The International Trade in Secondhand Clothing: Managing Information Asymmetry between West African and British Traders. *Textile*. (10): 184-199.

Ariza, Marina y de Oliveira, Orlandina. 2004. "Universo familiar y procesos demográficos". En: Marina Ariza y Orlandina de Oliveira, *Imágenes de la familia en el cambio de siglo*. pp. 9-45. Ciudad de México: UNAM.

Audelo, Jorge. 2004. ¿Qué es el clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación democrática. *Estudios sociales*. (24): 123-142.

Auyero, Javier. 2002. Clientelismo político en Argentina: doble vía y negación colectiva. *Perfiles Latinoamericanos*. (20): 33-52.

Bauman, Zygmunt. 2001. Excess: An Obituary. *Parallax*. (1): 85-91.

Brooks, David. 2015. *La doble vida de los jeans. La cara oculta de la moda rápida y la ropa de segunda mano*. Ciudad de México: Paidós.

Cypess, Sandra M. y Lavine, Roberta Z. 2008. "Literatura, cultura y negocios: Cruzando / borrando fronteras entre México y los Estados Unidos". En: Carlos Coria-Sánchez y Germán Torres, *Temas del comercio y la economía en la narrativa hispana*. pp. 135-166. Londres: Yale University.

De la Garza Toledo, Enrique. 2006. "Corporativismo sindical y modelo neoliberal en México". En: Gerardo Otero (coord.), *México en transición: globalización neoliberal, Estado y sociedad civil*. pp. 173-190. México: Porrúa.

Ewen, Stuart. 1991. *Todas las imágenes del consumismo. La política del estilo en la cultura contemporánea*. Ciudad de México: Conaculta-Grijalbo.

Fernández, Pablo. 1981. Psicología colectiva de las cosas y otros objetos. *Psicología Social. Revista Internacional de Psicología*. (1): 9-20.

Friedman, Jonathan. 2001. *Identidad cultural y proceso global*. Barcelona: Amorrortu.

Geertz, Clifford. 1979. "Suq: the bazaar economy in Sefrou". En: Clifford Geertz, Hidred Geertz y Laurence Rosen, *Meaning and order in Moroccan Society: Three essays in cultural analysis*. pp. 123-244. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Mathews, Gustavo Lins Ribeiro y Carlos Alba Vega (eds.). 2012. *Globalization from Below. The World's Other Economy*. Nueva York: Routledge.

Harvey, David. 2013. *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*. Madrid: Akal.

Herrmann, Gretchen M. 1997. Gift or Commodity: What Changes Hands in the U.S. Garage Sale?. *American Ethnologist*. (24): 910-930.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020. *Censo de Población y Vivienda*. México: INEGI. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/

Le Zotte, Jennifer. 2017. *From Goodwill to Grunge. A History of Secondhand Styles and Alternative Economies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Lichtenstein, Nelson. 2006. "Prefacio". En: Nelson Lichtenstein (coord.), *Wal-Mart. El rostro del capitalismo del siglo XXI*. pp. 9-15. Madrid: Editorial Popular.

Marcus, George. 2001. Etnografía en/del Sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*. (22): 111-127.

Peraldi, Michel. 2007."Aventuriers du nouveau capitalisme marchand. Essai d'anthropologie de l'éthique mercantile. *Ramses, working papers series*. 3-23.

_____. 2001. "Introducción". En: Michel Peraldi (dir.), *Cabas et containers. Activités marchandes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. pp. 7-32. París: Maisonneauve & Larose-MMSH.

Pereira da Cunha, Manuela. 2007. "Les liens du trafic: parenté, voisinage et genre dans des narcomarchés". En: Michel Kokoreff, Michel Peraldi y Monique Weinberger (dirs.), *Économies criminelles et mondes urbaines*. pp. 109-119. París: Presses Universitaires de France.

Portes, Alejandro, Guarnizo, Luis y Landolt, Patricia (coords.). 2003. *La globalización desde abajo: transnacionlismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. Ciudad de México: Flacso- Porrúa.

Ribeiro Gustavo Lins. 2018. El precio de la palabra: la hegemonía del capitalismo electrónico informático y el googleísmo. *Desacatos*. (56): 16-33.

_____. 2012. La globalización popular y el sistema mundial no hegemónico. *Nueva Sociedad*. (241): 36-62.

Rivoli, Pietra. 2005. *The Travels of a T-Shirt in the Global Economy. An Economist Examines the Markets, Power, and Politics of World Trade*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons.

Sandoval, Efrén. 2022. *Entre chácharas y ropa usada. Proceso globalizador y comercio de fayuca en la frontera de Texas y los tianguis de Monterrey*. Ciudad de México: CIESAS.

_____. 2019. Second-Hand Clothes: Inequalities between the Global North and the Global South. *Frontera Norte*. 31(2): 1-6.

Tarrius, Alain. 2002. *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*. París: Ëditions Balland.

_____. 1995. *Arabes de France dans l'économie mondiale souterraine*. París: Éditions de l'Aube.

Weber, Max. 2002. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.

Wolf, Erik. 1987. *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: FCE.

Zapata, Francisco. 2004. ¿Democratización o rearticulación del corporativismo? El caso de México. *Política*. (42): 13-40.

La ciudad transnacional: desplazamientos en el proceso de urbanización planetaria

Federico Besserer[1]

Introducción

Para el país y para la Ciudad de México donde vivo, el mes de septiembre del año 2017 fue un momento de tristeza en que quedaron a la vista muchos de los elementos de los que está hecha la sociedad mexicana. Los varios sismos que vivimos dejaron un mapa tamizado por las desigualdades pre-existentes. A un mapa donde hemos visto crecer primero la desigualdad y luego la violencia, se sobrepuso otra capa que nos permitió ver primero el dolor y luego la solidaridad social. Fueron, y siguen siendo, tiempos complejos que forjarán para una generación una manera de vernos como país y como sociedad. El 19 de septiembre será, como la fecha en que se leyó la ponencia que dio lugar a este artículo, el 2 de octubre, un marcador en la memoria del país, cargado de dolor, y de voluntades puestas en una sociedad que se moviliza.[2]

El movimiento telúrico provocó el *desplazamiento* de personas de sus viviendas y en muchos casos también de las localidades afectadas. Hemos vivido ya décadas de conformación de un mundo –que algunos llaman post-social– en que se ha transferido a los menos favorecidos de la sociedad, la responsabilidad de ver por sí mismos, en el marco de un régimen de sentimientos dominado por el miedo. Pero en torno al 19 de septiembre del 2017 vimos bullir un movimiento de personas que salió a la calle a salvaguardar el mínimo necesario para la construcción de los lazos que nos unen como sociedad, que es la vida misma. Una vez más, nos vimos frente al espejo de la incertidumbre, de las ausencias y activamos las emociones

---

1 Profesor-investigador de tiempo completo del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

2 Este artículo fue publicado previamente en: Matus Ruiz, Maximino y Miguel Olmos Aguilera (2021) Antropología del norte de México y el suroeste de los Estados Unidos. *Entrecruce de caminos y derroteros disciplinarios*. México. El Colegio de la Frontera Norte.

que nos reconstituyen. Fue un momento privilegiado para entender la contienda de sentimientos entre un régimen sustentado en el miedo y una respuesta basada en otras emociones como la solidaridad, la indignación y el enojo –palabras que leímos en las crónicas y las redes esos días para describir los estados de ánimo de la población–.

La solidaridad internacional se hizo sentir y en los medios vimos la presencia lo mismo de especialistas en desastres llegados de otros países como Japón, así como la de vecinos de la Ciudad de México de origen haitiano –un país donde un terremoto en el año 2010 se tradujo en una enorme migración– que trabajaron también solidariamente en la remoción de escombros.[3] El sismo también conmocionó las vidas de coreanos, panameños, españoles y argentinos, así como a la comunidad china asentadas en la Ciudad de México quienes perdieron a sus seres queridos dejando constancia del entramado transnacional que es la ciudad.[4]

Aquellos de origen mexicano que construyen ciudades en otros países como Estados Unidos, rápidamente empezaron a colaborar con sus poblaciones y ciudades de origen en México.[5] En los meses que siguieron otros con sus remesas han seguido contribuyendo a la reconstrucción de las viviendas y las vidas de muchos habitantes de las ciudades afectadas.[6] Es sobre estas conexiones transnacionales urbanas que trata este trabajo.

De lo transnacional a lo trans-global

La siguiente viñeta etnográfica nos ayudará a situar el punto de interés de este texto: los desplazamientos urbanos transnacionales. En la década de los años 1970, doña Rosa llegó a la Ciudad de México con sus hijos, dejando atrás a una parte de su familia en Durango y una historia de migración que incluyó una larga estancia haciendo labores de servicio doméstico en Tijuana. Doña Rosa se estableció en un pequeño terreno que compró junto a la línea que dividía el Distrito Federal del Estado de México. Con sus propias manos construyó un espacio donde se resguardaron ella y sus hijos, y con los años hicieron la calle –es la última calle

3 "Artistas, entre los rescatistas de la Narvarte" Sánchez (2017): http://www.elgrafico.mx/al-dia/22-09-2017/artistas-entre-los-rescatistas-de-la-narvarte

4 "Tras horas de angustia, hallan cuerpo de taiwanesa" (Miranda 2017): http://www.milenio.com/df/chimalpopoca-taiwanesa-sismo-derrumbe-victimas-cuerpos-industria-milenio_0_1034896633.html

5 La Jornada (2017) "Migrantes envían ayuda a afectados por sismo en México": https://lajornadasanluis.com.mx/nacional/migrantes-envian-ayuda-afectados-sismo-mexico/

6 Morales (2017) "Remesas en flujo histórico en octubre por ayuda en sismos y temor a deportaciones": https://www.eleconomista.com.mx/economia/Remesas-en-flujo-historico-en-octubre-por-ayuda-ante-sismos-y-temor-a-deportaciones-20171203-0060.html

en el triángulo superior de la mancha urbana de la Ciudad de México– y pusieron algunos de los servicios. Doña Rosa es literalmente una de las constructoras de una ciudad que está edificada con fuerza de trabajo migrante. Pero la autoconstrucción de los márgenes urbanos, son una manera de compensar con trabajo propio los costos inaccesibles de la vivienda digna para una persona con un pago indigno con el que no pueden pagarse los gastos mínimos de reproducción de una familia que es en parte subsidiada a través de las redes de la migración nacional. Doña Rosa trabajaba como afanadora en un gran banco en el sector financiero en globalización de la ciudad de México. Con su trabajo construyó físicamente la ciudad pero también con su inversión de trabajo no pagado, desde los márgenes subsidió a la ciudad global para la que trabajó a bajo costo.

La hija y el hijo de doña Rosa se fueron a Myrtle Beach en Carolina del Norte. Ahí trabajaron en la construcción de esta emergente ciudad turística vinculada a las cadenas globales hoteleras y de aviación. Ellos formaron su propio grupo de trabajo invitando a sus parientes y vecinos de la colonia Arboledas, Cuautepec, en México y juntos vivieron en los edificios Carolina Forest en Estados Unidos formando un espacio social urbano transnacional al que llamamos entre risa y seriedad "La floresta transnacional". Los habitantes de esta calle transnacional articulan a dos ciudades, cuya actividad económica les integra por otro lado al sistema de ciudades globales.

Pero Myrtle Beach fue una de las ciudades más afectadas por el desempleo derivado de la crisis financiera –con origen en la especulación urbana– en el año 2008. Para la familia de doña Rosa, al desempleo se sumó la creciente preocupación por la deportación, así que regresaron a México donde sus vecinos los recibieron y dieron cobijo. El viaje de la familia de doña Rosa "liberó" por decirlo así, a Myrtle Beach de los costos de la crisis financiera, que fueron absorbidas por "la calle transnacional", donde ahora los hijos de doña Rosa construyeron un restaurante en el que un "vecino transnacional" que trabajó en las cocinas de Myrtle Beach en Estados Unidos prepara "Burritos" para los habitantes de la Delegación Gustavo A. Madero.

Este ejemplo etnográfico nos ayuda a reflexionar cómo podemos ir más allá de marcos teóricos que se centran exclusivamente en los procesos de "globalización", como lo son, por ejemplo, los estudios sobre "la ciudad global". Me parece que el trabajo de investigación en contextos urbanos nos permite pensar sobre la importancia de abrir la mirada "más allá" de los procesos de globalización hegemónica, y estar atentos también a las dinámicas subalternas. Estas dinámicas podríamos llamarlas "transnacionales" y en este sentido tendríamos que desarrollar una metodología y un marco conceptual para poder entender otros procesos constitutivos de lo que hemos llamado "La ciudad transnacional".

En este sentido, reflexionando sobre el nombre de la mesa redonda que dio origen a este artículo, quisiera proponer que en vez de usar el concepto de "post-global" experimentemos con el concepto de "trans-global" como una propuesta que nos permita observar las intersecciones entre los procesos transnacionales y los globales, y articular los instrumentos conceptuales de la globalización y el transnacionalismo para construir un marco analítico robusto para el estudio de las dinámicas sociales urbanas. Para fijar nuestra mirada sobre estas dinámicas entre la ciudad global y la ciudad transnacional, usaré el concepto de "desplazamientos" que ha propuesto la antropóloga brasileña Bela Feldman Bianco (Feldman-Bianco 2016). Expandir este concepto para aprovechar su polisemia, nos permitirá relacionar procesos geográficos, sociales y económicos. El caso que he descrito más arriba es en este sentido muy elocuente: En primer lugar, esta viñeta nos permite mostrar que las ciudades, entre ellas las ciudades globales, son construidas materialmente por personas migrantes. *El desplazamiento geográfico* nacional y transnacional, podemos decir que es consustancial a la existencia de la ciudad misma.

En segundo lugar espero haber podio mostrar que dos localidades pueden estar separadas por miles de kilómetros pero tener una gran "proximidad" social, donde el *desplazamiento geográfico* –y el "modo de vida transnacional" asociado a este– producen un espacio urbano *entre* lugares discontiguos. Este fenómeno es una dinámica "horizontal", diferente que el estudio "vertical" por escalas, que han empleado los estudios de la globalización. Se trata de un proceso que se da en el plano de la menor de las escalas y por eso podemos llamarlo trans-local. En el caso descrito estamos ante una dinámica de dispersión y que a partir de conocer trayectorias individuales lo vemos transformarse en una red familiar entre las ciudades de Tijuana, luego Durango, para finalmente consolidarse como una unidad mucho más densa y compleja de las relaciones de vecinazgo, que le da cuerpo a este "espacio social urbano transnacional" que denominamos "la calle transnacional".

La segunda acepción del concepto de "desplazamiento" lo usaré para referirme al *desplazamiento social*. La calle transnacional, como un espacio social urbano, en el caso presentado, es un vaso comunicante entre dos situaciones de desplazamiento o exclusión. En el caso estadounidense por una "marginación" asociada a su condición migratoria, y en el caso de la ciudad de México, es una marginación social que se expresa en el acceso desigual a los servicios. A esta doble condición de exclusión la podemos denominar "desplazamiento social" transnacional.

En tercer lugar, la "marginalidad" de la condición migratoria de los urbanitas transnacionales –en otro lugar les hemos denominado trans-euntes– en los Estados Unidos les hace "fuerza de trabajo barata" para la construcción y cuidado de un polo estadounidense del sistema de ciudades globales, por al otro lado de la frontera, las condiciones "marginales" en que realizan la reproducción de la fuerza

de trabajo subvenciona al sistema financiero de la ciudad global en México. Este proceso es más que un proceso de extracción de valor, es también un proceso de transferencia de costos, o *"desplazamiento económico"* que absorbe la calle transnacional de maneras que aún debemos estudiar más puntualmente.

Finalmente, en las dinámicas migratorias podemos ver, incluso de manera aumentada, los procesos de subjetivación neoliberal que producen a los sujetos como emprendedores encargados de su propio destino. Más allá de los marcos analíticos que vieron a los migrantes como individuos tomando decisiones y los marcos analíticos que veían en la migración un reflejo de las estructuras que provocaban la "decisión involuntaria", hemos comprendido que existen procesos de "gubernamentalidad" que producen al sujeto gobernable. De esta forma, como en el caso que describimos, no es necesario realizar la acción física de deportar a un sujeto como un acto de gobierno, las acciones de los sujetos responden a las políticas públicas por la percepción que tienen de sí mismos como "deportables". Esta proyección, transferencia o *desplazamiento subjetivo*, de la imagen dominante sobre el sujeto subalterno que le hace un "agente dócil" (Mahmood 2008) es una parte fundamental del "régimen de deportación" (De Genova y Peutz 2010) que ha imperado en los últimos años entre México y los Estados Unidos y que se ha exacerbado al máximo en los últimos meses.

La polisemia del concepto "desplazamiento" entonces, nos permite referirnos al carácter multidimensional de una dinámica que es a la vez geográfica, social, económica y –micro– política, que experimentan los sujetos subalternos en el vértice de la articulación entre las dinámicas urbanas transnacionales y las globales –a las que nos hemos referido como trans-globales– en el marco de la crisis económica y cambios en las políticas de estado que se pueden observar en años recientes.

Etnografía especular

La historia que les presenté es parte del trabajo terminal de la carrera en antropología social que entregó recientemente Sandra, la nieta de Doña Rosa, quién viviendo en Carolina Forest no pudo continuar en el sistema escolar estadounidense y regresó a vivir a la Colonia Arboledas para cursar la carrera en antropología social en la UAM Iztapalapa. El caso de Sandra ilustra el proceso económico de vivir en la doble marginalidad, por un lado, no fue un costo para el sistema estadounidense formarle en el sistema universitario mexicano, pero al trabajar en un call center para costear sus estudios en la Ciudad de México, usaba sus habilidades lingüísticas y su conocimiento cultural del cliente estadounidense por un salario muy inferior de lo que se le hubiera pagado de haber realizado su trabajo en territorio estadounidense. Su trabajo es una "autoetnografía" en la

que describe y analiza a partir de su propia experiencia y de las narrativas de "otras como ella", la conformación de un espacio social urbano transnacional y su conexión con la ciudad global.

Sandra se sumó a una lista de investigadoras e investigadores que se han formado parte del Programa de Estudios Transnacionales de la UAM, en el que se han realizado autoetnografías de espacios sociales transnacionales. Este proceso lo inició en 1999 Mónica Cinco quién mapeo etnográficamente al "barrio chino transnacional" del que su familia forma parte (Cinco 1999). Tatiana Lara estudió una "colonia –o vecindario– transnacional" de su conocido "Nezayork" (Lara 2014). Estos trabajos autoetnográficos se realizaron en varios sentidos en forma inversa a las etnografías convencionales. Es una etnografía "desde-dentro-hacia-afuera", que no supuso una delimitación previa de la unidad geográfica a estudiar, sino que con base en la unidad sociológica pusimos realmente atención en la geografía de estos sujetos urbanos que viven sus vidas en espacios que articulan muchas localidades y que deben ser analizados y conceptualizados. Además, no supuso la "llegada de fuera" de una antropóloga o antropólogo para estudiar a los urbanitas transnacionales, sino que implicó el proceso de formación de estos urbanitas como antropólogos, de tal manera que pudieron hacer un estudio con base en la observación participante de un período cuya profundidad histórica es de "toda una vida", y de una realidad que conocen, se puede decir, "como la palma de su mano" porque la conocen en la "práctica". Uso el concepto de "práctica" con la intensión de enfatizar que la autoetnografía disuelve la distinción ontológica entre el "yo antropológico" y el "otro etnográfico" en una unidad que Michael Kearney denominó "antropología práctica" (Kearney 2003).

Otros etnógrafos en cambio estudiaron realidades que les eran desconocidas e iniciaron su trabajo en localidades que nunca habían visitado, cuyas lenguas no hablaban. El proceso de "entrada" a estas "zonas fronterizas urbanas" que se han fraguado, por ejemplo, con el trabajo de las comunidades indígenas con experiencia migratoria transnacional, dejó de manifiesto el problema de las "fronteras". "La gran muralla china" decía Ximena Alba (2015) quién durante meses no logró establecer una relación de trabajo con la comunidad de origen chino en la Ciudad de Mexicali e inició su trabajo estudiando primero los "reflejos" del barrio chino en la ciudad de Mexicali, desde el mundo invertido de la heterotopía fouculteana del cementerio. En el cementerio, una tumba con caracteres chinos lleva a un hogar de la ciudad, pero su realidad mortuoria es el inverso del mundo de los vivos. Las inversiones continúan en este trabajo con el estudio de los prejuicios y miradas orientalizantes que se proyectan sobre la población china de la ciudad norteña.

El trabajo de Daniela Reyes (2014) sobre las comunidades indígenas demostraron que en el plano urbano opera la idea de Michael Kearney, de que las fronteras tienen un carácter dual, una de ellas clasifica y desvalorizan a los sujetos que las atraviesan, la otra muchas veces retiene a los sujetos dentro de los espacios sociales transnacionales. Esta reflexión sobre las fronteras nos permitió pasar de una aproximación auto-etnográfica a una "etnografía especular" que pone a las fronteras en el centro de la investigación. Este, me parece, es uno de los aprendizajes que se plasmaron en el libro "Ensamblando la ciudad transnacional" (Besserer y Oliver 2014) donde presentamos los instrumentos para comprender la vida en los espacios sociales urbanos transnacionales, en un contexto en el que las fronteras, las murallas, y los "muros" –sean de piedra o de agua, para invocar a José Revueltas– ocupan un lugar simbólico y material de creciente relevancia.

Espacios sociales urbanos transnacionales

Con base en esta aproximación metodológica y la etnografía realizada en el proyecto "constructores de ciudades" que coordiné con el apoyo de Daniela Oliver y cuyos resultados publicamos en libro *Ensamblando la Ciudad Transnacional* (Besserer y Oliver 2014b), propusimos una primera organización de los espacios sociales urbanos transnacionales (ESUT) según aparecen en la tabla siguiente (Besserer y Oliver 2014). Cabe aclarar que los tipos de ESUT no son "tipos ideales" sino una manera que encontramos de organizar los casos que estudiamos. En ese sentido se trata de una tipología basada en los resultados etnográficos. Las dimensiones organizadoras de "densidad" e "institucionalidad" aluden a las características que nos parecieron más sobresalientes al comparar estas realidades.

		Densidad	
Institucionalidad		Menor densidad	Mayor densidad
	Menor institucionalidad	La calle transnacional	La colonia transnacional
	Mayor institucionalidad	La comunidad indígena urbana transnacional	El barrio transnacional

Esta tabla resultó ser un modelo para pensar en una investigación de mayor alcance geográfico y analítico. Nos permitió comprender que estos podrían ser sólo algunos de los espacios urbanos transnacionales, pero no todos. El trabajo etnográfico también requería investigar la manera en que estos se "ensamblaban" en un conglomerado mayor al que denominamos "la ciudad transnacional".

Sostuvimos que estábamos "ante la construcción de una ciudad transnacional cuya lógica no es la de la contigüidad territorial. Esta nueva ciudad de flujos, de viajeros, de transmigrantes, de sujetos diaspóricos y de quienes asociados a ellos nunca han migrado, requiere de una nueva mirada antropológica para comprenderse." Esta nueva mirada la construimos con base en el concepto de "formaciones urbanas".

Formaciones urbanas transnacionales

Con base en los resultados de investigación etnográfica exploratorio, con varios grupos de trabajo con quienes buscamos formas diferentes en las que se ensamblaban los procesos de transnacionalización urbanos, llegamos al planteamiento de la existencia de al menos tres formaciones urbanas transnacionales o, por decirlo así, tipos de ciudades transnacionales. La primera de ellas, que nos parecía el caso más sencillo de estudiar por la contigüidad espacial de la unidad analítica fue "la ciudad fronteriza". Con este concepto nos referimos a los conglomerados urbanos que como Calexico-Mexicali pueden pensarse como una unidad urbana, aunque dividida por una frontera. Algunas veces se ha usado el concepto de "zona metropolitana fronteriza" para describir esta realidad. La segunda fue "la ciudad diaspórica" que surge a partir de la etnografía que nos permitió comprender que la vida urbana transnacional puede "tener lugar" en lugres discontiguos, y que la clave es el estudio de los espacios sociales urbanos transnacionales. En este sentido, la ciudad diaspórica es la suma de múltiples redes urbanas transnacionales que configuran un complejo entramado urbano transnacional.

Sumamos una tercera categoría para el análisis etnográfico que surgió de la experiencia que algunos de los investigadores teníamos en el estudio de los enclaves mineros que se formaron en el siglo XIX y a principios del siglo XX. Si bien los enclaves urbanos surgen por las necesidades de empresas para poder realizar sus proyectos productivos, en la práctica son articulados por la experiencia de los sujetos que las habitan y que viven un modo de vida translocal. Tal fue el caso de los trabajadores mineros que rotaron entre poblaciones mineras pasando de un empleo a otro, o la articulación que surge a partir de las organizaciones sindicales que formaron en México a principios del siglo XX.

Pensamos que hoy al sistema de enclaves se ha sumado una nueva forma de organización del espacio que se caracteriza por la concentración de las actividades empresariales en complejos dentro de las grandes urbes, o que conforman complejos urbanos en sí mismos –como los resorts turísticos–. A este proceso se le ha dado el nombre de "clusterización". Al igual que las articulaciones "desde abajo" de los enclaves, los clusters urbanos que se integran a cadenas de mercancía y sistemas financieros globales, configuran también espacios urbanos de vida

articulados por la experiencias y consecuentes modos de vida de las personas que en ellos trabajan y habitan. De ahí que hayamos nombrado a esta tercera formación urbana transnacional "la ciudad clusterizada".

Nos propusimos estudiar cada tipo de formación urbana transnacional en tres grandes regiones del mundo para comparar los tipos de ciudad como las regiones entre sí, a partir de tres ejes analíticos: Modos de vida, formas de gubernamentalidad, y procesos económicos en los que se involucraban los urbanitas transnacionales o "transeúntes". Fue así como iniciamos trabajo de campo en situaciones urbanas de India y China, Bolivia, El Salvador, Guatemala, México y Estados Unidos; así como de Marruecos, España y Francia. El proyecto se realizó con un grupo formado por investigadores (alumnos de licenciatura, posgrado y profesores) del Seminario de Estudios Transnacionales del departamento de antropología de la UAM y los resultados fueron reunidos en el texto *La ciudad transnacional comparada* (Besserer y Nieto 2015b). Nuevamente la etnografía tuvo un fuerte componente auto-etnográfico que potenció el proyecto de investigación en campo.

Como he dicho, nos proponíamos hacer una comparación entre formaciones urbanas distintas. Pero la realidad nos mostró otra situación, contrario a nuestra suposición, el trabajo de campo nos llevó por las interconexiones de las unidades estudiadas, hasta que se fueron integrando en una gran red urbana de dimensiones mundiales. Se trata de un sistema urbano, que no es isomórfico con las redes del sistema de ciudades globales y que contribuye, me parece, a abrir un campo de trabajo que es el del estudio de la dinámica entre el sistema que podemos llamar "La ciudad global" y el sistema que hemos denominado "la ciudad transnacional".

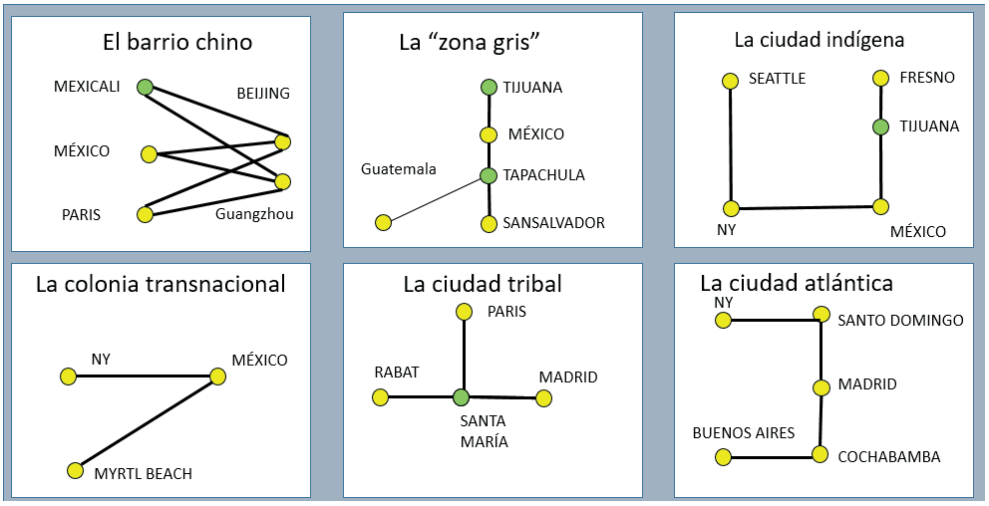
La "ciudad transnacional" una red de escala mundial

La etnografía que surgió de nuestra investigación –cerca de 40 trabajos– muestra que los márgenes de las ciudades del mundo se articulan en una gran red mundial. Iniciamos el trabajo etnográfico, en ciudades de distintas regiones del mundo. Especialmente la investigación sobre las "ciudades diaspóricas" fue dando cuenta de las conexiones entre los márgenes de una ciudad con otra, y el trabajo etnográfico en movimiento fue desplazándose de una localidad a otra, brindando información para poder describir los vínculos y la vida cotidiana entre dos o más ciudades (Besserer y Nieto 2015).

Así, los trabajos etnográficos de Mónica Cinco y Ximena Alba, quienes realizaron trabajo de campo en la Ciudad de México, Beijing, Mexicali y París –entre otros lugares– permitieron delinear una primera red entre ciudades en la que los barrios chinos y otras zonas de las ciudades estudiadas se unen en una estructura transnacional urbana (Cinco 2015, Alba 2015). Lilia Solís, Daniela Reyes y Lorenia

Urbalejo describieron los vínculos que establecen personas originarias de la Región Mixteca del sur de México, con ciudades como Tijuana, Nueva York, Fresno, Seatle y la Ciudad de México y otras más, así como las formas de vida y de trabajo en este entramado urbano (Solís 2015, Reyes 2014, Urbalejo 2015). Nancy Wence documentó los vínculos cotidianos sostenidos por migrantes bolivianas originarias de Cochabamba que pasando por Buenos Aires, hoy radican a las afueras de la ciudad de Madrid; mientras que por un lado Ernesto Hernández conoció las redes entre Madrid, Nueva York y Santo Domingo alimentadas diariamente por los migrantes que viven en situaciones de precariedad en todos estos lados, provenientes de República Dominicana (Wence 2015, Hernández 2013). Amina El Mekaoui hizo trabajo de campo y demostró como su propia tribu de origen marroquí mantiene los vínculos entre su país de origen y distintos poblados y ciudades en Europa constituyendo una red trans-mediterránea por decirlo de algún modo (El Mekaoui 2012). La red de doña Rosa, según la describe en una autoetnografía su nieta Sandra, vincula la Ciudad de México, Myrtle Beach y Nueva York (Tafolla 2014).

Algunas redes urbanas estudiadas.



Fuente: Elaboración propia (Besserer y Nieto 2015).

La etnografía de cada una de estas redes se inició en lugares aparatados y con la finalidad de poder hacer trabajo comparativo entre las estructuras que fuésemos delineando a partir del trabajo etnográfico en movimiento realizado durante los años que duró la investigación. Hay, desde luego, elementos en común en un análisis estructural de estas redes. Por ejemplo, cada red contiene al menos un puerto fronterizo, un puerto aéreo o un puerto marítimo importante. Este

elemento es significativo porque enfatiza que las redes entre los márgenes urbanos no son espacios liminales de fluidez liberadora, sino que requieren que se ponga en el centro del análisis del proceso de transnacionalización urbana el estudio de las fronteras, y por ello del papel que juegan en la vida de los urbanitas transnacionales. Lo anterior es especialmente cierto en un momento de reforzamiento de las fronteras internacionales como el que vivimos después de 2001, en el marco de la crisis económica del 2008, y con los cambios actuales en las políticas internacionales como las acciones del gobierno de los Estados Unidos y el Brexit en Europa.

El estudio de estas ciudades que son puertos fronterizos fue especialmente importante ya que se trata de ciudades, por así decirlo, doblemente transnacionales: como "ciudades fronterizas" y como componentes de las redes que se configuran espacios diaspóricos. Son, por decirlo así hogar y lugar de paso a la vez. Más aún, el estudio de los entramados urbanos transfronterizos, nos parecía, comprender de manera empírica y directa, los vínculos transnacionales entre complejos urbanos donde hay contigüidad, como en el caso de la red que va de Tijuana a San Diego, que son difíciles de observar entre ciudades distantes en la geografía. Por el otro lado, nos permiten observar el papel de las fronteras en las relaciones urbanas transnacionales a la distancia. Por eso nos interesó realizar estudios etnográficos en Mexicali (Lara 2012, Alba 2014), Tijuana (Salas 2011, Jiménez 2015) y Tapachula (Guillot 2012).

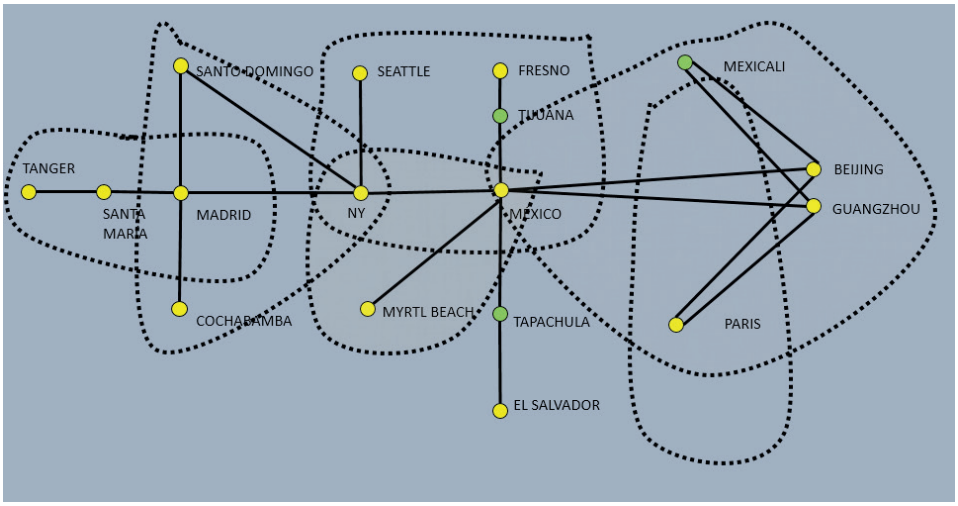
La propia Ciudad de México (Cadena 2015) constituye uno de los puertos de entrada con mayor afluencia diaria en México, y esto hace de la Ciudad de México una interesante ciudad fronteriza, y desde este punto de vista, éste sería el caso de los "hubs" de aviación a escala mundial como Nueva York y Paris, para mencionar algunos donde realizamos trabajo de campo (Solís 2015, Alba 2015). Las ciudades fronterizas transnacionales, presentan una tercera forma de transnacionalizacón, y esta está relacionada con los clusters de trabajo y su vínculo con otras localidades. Ejemplos claros de estas "ciudades clusterizadas" podemos econtrarlas en los estudios sobre los centros de llamadas o "call centers" en ciudades como Tijuana (Romero 2015).

Pero las ciudades clusterizadas las estudiamos también fuera del contexto de las redes diaspóricas y de las ciudades transnacionales fronterizas que hemos mencionado. Tal fue el caso de los call centers en la ciudad de Guatemala (Meoño 2015) y de complejos turísticos como Los Cabos y Tulúm en México (Oliver 2015 y 2011), articulados con el mundo a través de cadenas globales de aviación pero también de asociaciones internacionales de trabajadores del turismo, y por la circulación de trabajadores entre estos destinos. Otro caso de una ciudad clusterizada que estudiamos y que no formó parte de las redes diaspóricas que analizamos fue el funcionamiento de los clusters de capital y su relación

con los clusters de "slums" o barriadas en la ciudad de Bangalore en la India (Glockner 2015).

Conforme avanzó la investigación empezamos a encontrar puntos de articulación entre las redes que se iban construyendo. La Ciudad de México, Tijuana, Madrid, París y Nueva York, eran ciudades que aparecían en más de una red estudiada. Cuando integramos las redes que habíamos estudiado de manera separada en una sola gráfica, encontramos que este nuevo ensamblaje configura una red que forma un anillo alrededor del mundo. Los vínculos entre los márgenes de las ciudades constituyen entonces un entramado de escala planetaria, y a esta unidad urbana le denominamos "la ciudad transnacional".

Redes urbanas.

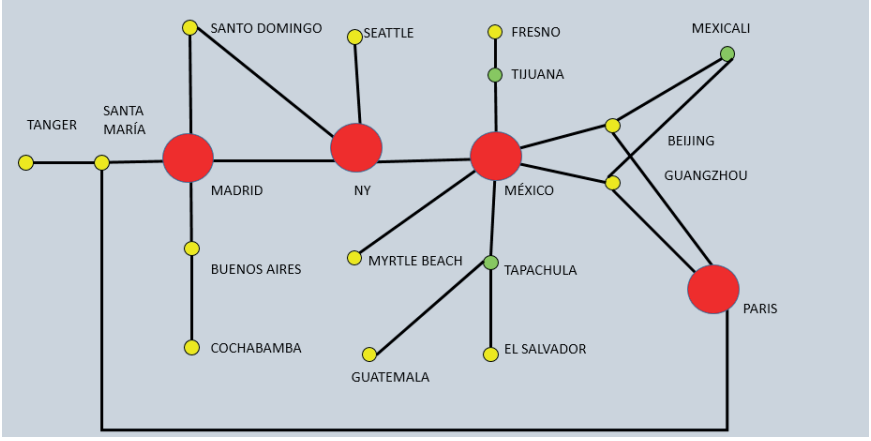


Fuente: Elaboración propia (Besserer y Nieto 2015).

Como mencionamos en el libro editado por Raúl Nieto (2015b) y yo, la investigación no fue planeada para describir una realidad como esta. Por lo tanto, la forma que adquiere, las subredes que le integran, o la totalidad de vínculos que aparecen en su modelación, son sólo indicios de ese gran entramado que estamos por conocer, y estudiar más a fondo. Si analizamos con más detenimiento el entramado que hemos denominado "la ciudad transnacional" veremos que hay algunos nodos de esta gran red que tienen un lugar de mayor centralidad por dos motivos. Por un lado, usando la terminología de la teoría de redes, se trata de lugares con mayor centralidad dado el mayor número de vínculos adyacentes. Es decir, son las urbes en la gráfica que se conectan con el mayor número de ciudades adyacentes: Madrid, Nueva York, Cuidad de México. Por otro lado, estos

mismos nodos ocupan un lugar estructural importante porque son los puntos de articulación de las distintas subredes que forman la ciudad transnacional. En el lenguaje de la teoría de redes son "gatekeepers" o porteros que intermedian las relaciones entre distintos fragmentos de la estructura mayor.

Nodos articuladores de la red.



Fuente: Elaboración propia (Besserer y Nieto 2015).

Llama la atención en esta estructura, que estos nodos con una mayor centralidad, al menos en esta primera aproximación etnográfica, se encuentran también en los primeros sitios de las listas de "ciudades globales" del mundo (A.T. Kearney y the Chicago Council on Global Afairs 2010). Tal es el caso de urbes globales emblemáticas como Nueva York, París, pero también otras como Madrid y la Ciudad de México.

Esta primera mirada sobre la ciudad global nos permite adelantar dos hipótesis sobre la relación entre los procesos de globalización y los procesos de transnacionalización urbanas. La primera es la que ya adelantábamos y es que los sistemas de ciudades globales y los sistemas de ciudades tansnacionales están articulados y que estos puntos de articulación tienen como nodos relevantes a ciudades como Nueva York, que juegan un papel estructuralmente destacado tanto en la red global como en la transnacional. Tal vez, podemos adelantar que esto sucede porque son lugares donde convergen capitales y trabajadores del todo el mundo. Sin embargo, tenemos elementos para sostener que la ciudad transnacional, como una red de escala mundial no es isomórfica con la red de las ciudades globales, que tiene su propia dinámica que se expresa en estructuras diferentes. Para poner un ejemplo, las ciudades fronterizas pueden jugar un papel

preponderante en las redes transnacionales, pero no tener la misma relevancia en el entramado de las ciudades globales.

La urbanización planetaria: un proceso de intersección urbana transnacional/global

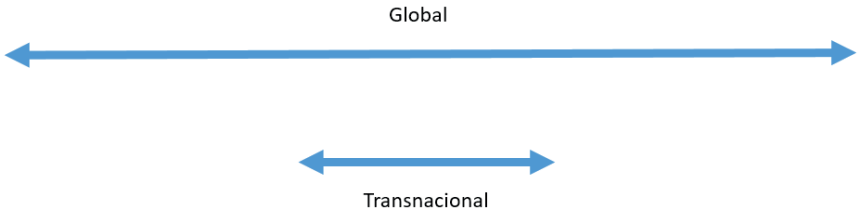
La magnitud del fenómeno de la transnacionalización urbana y la convergencia con el sistema de ciudades globales, nos permite sostener que se trata de un fenómeno de mayores proporciones que es la existencia de procesos urbanos trans/globales. En tanto que avancemos en la investigación –más desarrollada ahora en el estudio de los procesos de globalización que de transnacionalización urbana– podríamos proponer que estamos ante un ensamblaje de nuevas magnitudes, un nuevo momento de la mundialización urbana, ante un *proceso de urbanización planetaria*. Quisiera usar este concepto por tres motivos: en primer lugar, para recoger la preocupación de Mike Davis (2007) en su obra *Planeta de Ciudades Miseria,* porque el proceso coincide con la concentración y crecimiento de la pobreza en las ciudades del mundo. En segundo lugar, porque articula dos redes que se dispersan a lo largo y ancho del planeta como hemos ya demostrado. Pero también y en tercer lugar, porque nos refiere necesariamente a las dinámicas que existen entre este gran sistema urbano trans/global y el planeta en su conjunto –las dinámicas urbanas en los procesos de globalización están afectando, por ejemplo, el clima del planeta en su totalidad y los cambios climáticos están teniendo impacto en las dinámicas de transnacionalización urbana de quienes menos tienen–. Hay mucho por hacer, ¿por dónde empezar?

Para poder construir un marco analítico de estos procesos que aquí hemos denominado trans/globales, se hace necesario poner en diálogo las perspectivas de quienes hemos hecho investigación desde "la ciudad transnacional" y de los estudios de "la ciudad global" con el afán de tener lecturas cruzadas de las mismas y estudiar la pertinencia de tener un vocabulario común, o por lo menos comprender las distintas maneras en que nos acercamos conceptualmente al estudio de estas dinámicas. Se trata, desde mi punto de vista, de un ejercicio para acercar dos programas o potenciales analíticos diferentes pero que se intersectan y que tienen en común una perspectiva crítica. En las líneas que siguen trataré de resumir de manera esquemática distintas maneras en que podemos pensar en esta relación global/local que nos podrían servir para acercar el conocimiento generado desde la etnografía sobre ciudades globales y los estudios etnográficos transnacionales sobre la ciudad, tomando como base una reflexión publicada anteriormente (Besserer 2016a).

Al iniciarse la década de los años 1990, la literatura sobre globalización y ciudad se nucleó en torno al concepto "ciudad transnacional" propuesta por Saskia Sassen

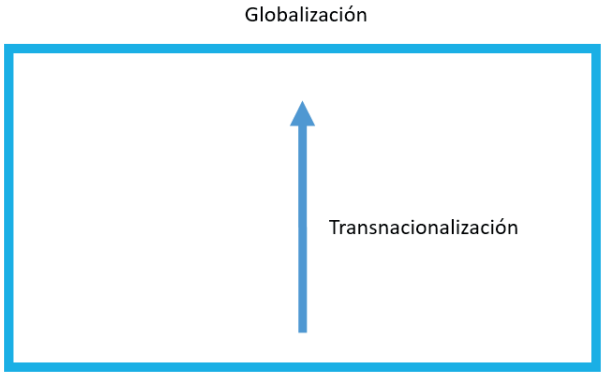
(1991). Una década después, Michael Peter Smith propone que los estudios transnacionales pueden aportar en construir una aproximación diferente para la comprensión de la ciudad (Smith 2001). Es así como el nuevo milenio se inicia con dos propuestas teóricas complementarias y al mismo tiempo divergentes. La discusión no siempre ha visto como complementarios estos puntos de vista teóricos y tampoco podemos decir, que cada uno de los ejes global y transnacional de la ecuación son posturas homogéneas. En los hechos hay muchas maneras de entender la relación entre globalización y transnacionalización. ¿Cómo podemos buscar una fórmula para construir un modelo robusto de estudios urbanos trans/globales? A continuación, presento algunas fórmulas que pueden presentarse como propuestas convergentes.

La perspectiva histórica: Siguiendo la perspectiva histórica de los estudios que usan el concepto de "ciudad mundial" (Taylor 2010), podemos pensar en una primera aproximación para ordenar la relación entre globalización y transnacionalización. Desde una perspectiva histórica, no fue sino hasta el siglo XVI con la expansión europea hacia oriente y occidente y la circunnavegación del mundo, que podemos hablar de la primera etapa en el proceso de globalización. El concepto transnacional entonces puede ser usado como un momento histórico en el marco de la globalización. Una primera etapa que estaría dominada por el orden imperial iniciaría en el siglo XVI. Una segunda etapa sería aquella que en que, a partir del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX, se configuran los Estados–nación y en la escala global se impone un nuevo orden internacional. Al finalizar el siglo XX e inicios del siglo XXI surge un nuevo proceso con la presencia de instancias de regulación supranacionales y actores sub-nacionales que trascienden fronteras. A este tercer período podría denominársele "transnacional" y los procesos urbanos transnacionales estarían acotados a este período histórico.



Fuente: Elaboración propia (Besserer 2016).

Una segunda propuesta, como la que presenta Michael Peter Smith (2001) apoyándose en Kearney (1995) es la visualiza al proceso de globalización como un proceso de gran escala y de gran extensión, mientras que los procesos transnacionales serían de escala menor. Con base en esta mirada, Michael Smith desarrolló su propuesta sobre los procesos transnacionales urbanos. En su caso, un eje fundamental es metodológico y está relacionado con el uso de la etnografía para comprender que los procesos transnacionales son de dimensión humana y deben poner en el centro el estudio de los actores sociales y su capacidad de agencia, para comprender el potencial transformador de sus acciones.

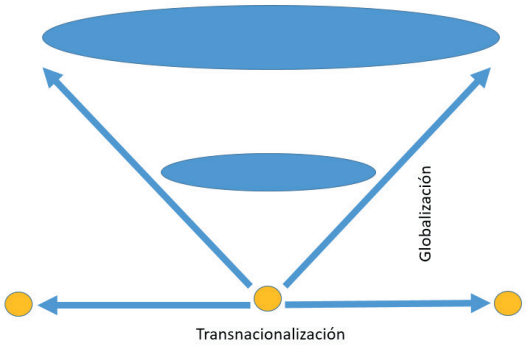


Fuente: Elaboración propia (Besserer 2016).

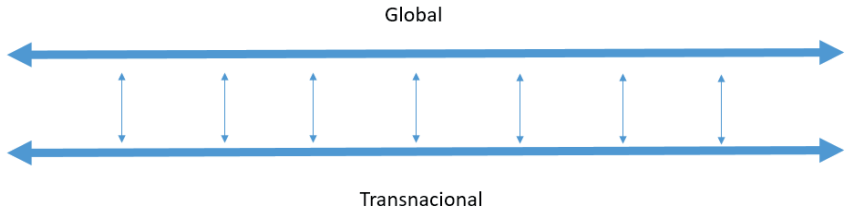
En tercer lugar podemos pensar en la aproximación que hace el grupo de trabajo lidereado por Nina Glick Schiller y Çağlar (2011), para quienes la globalización es un contexto estructural en el que la acción de los migrantes urbanos resulta en el proceso de transnacionalización. Es importante la idea de que los procesos de transnacionalización están asociados con la migración, porque la inclusión de esta variable migratoria en el análisis de las ciudades se transforma en su modelo en una manera más de pensar en la "escala urbana". Una ciudad puede ser de gran escala porque abarca una gran superficie o porque tiene una enorme población. Pero desde la perspectiva de este grupo, la diversidad de orígenes –y con ellos los vínculos que se mantienen con estos lugares y otros más en la red de los transmigrantes– que le imprimen a la ciudad una nueva forma de concebir la escala. Aún una ciudad pequeña y poco poblada puede tener una escala mayor en términos de su proceso de transnacionalización. La condición transnacional es, en este sentido, un eje vertical de agregación que transforma y califica a la ciudad como un lugar.

Autores como Ludger Pries (2017) han cuestionado la lógica de algunos modelos analíticos de la globalización por el nacionalismo metodológico que tienen incorporado. La crítica se basa en la idea de que cuando estos modelos construyen las escalas que van de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, lo hacen sobre el presupuesto de unidades territoriales acotadas en las que se da por supuesta una población y reguladas por una unidad de gobierno –la lógica de un territorio, una nación, un gobierno–. La crítica de Pries es interesante y nos da la posibilidad de pensar que el proceso de globalización visto de esta manera –como un agregado de "escalas" en el eje vertical– es una racionalidad hegemónica que acompaña a las formas contemporánea de gobierno. La contraparte, podríamos pensar podría ser un eje horizontal, que de cuenta de procesos que no pasan por el agregado vertical, sino que define los grados de "alcance" de una ciudad por su extensión geográfica, aun cuando ésta no sea sobre la base de continuidad del territorio. Mientras que el primer eje vertical es el de la globalización y atiende al fenómeno de escalas, el segundo eje horizontal es el de la transnacionalidad y se refiere a la dispersión del fenómeno. Se comprende que este eje es transnacional porque al romper con el nacionalismo metodológico permite observar una realidad empíricamente existente pero que se encontraba invisibilizada por el modelo dominante de la globalización. Este sería entonces una quinta posibilidad de cómo pensar la relación global-transnacional para reflexionar sobre los procesos urbanos.

Finalmente, dos críticas se suman al modelo anterior para formar una sexta mirada sobre la relación transnacional/global. Por un lado, el reconocimiento de que los estudios sobre la ciudad global (Parnreiter 2013) han avanzado en representar a la globalización como una dinámica de vinculación en red impulsada por procesos económicos y de otra índole.



Fuente: Elaboración propia (Besserer 2016).



Fuente: Elaboración propia (Besserer 2016).

Por otro lado, atendiendo las críticas de Ferguson y Gupta (2002) a los modelos que ven la globalización como un fenómeno "desde arriba" –estructural y abstracta– y por el otro lado las dinámicas transnacionales como "desde abajo" –empírica y basada en las prácticas y agencia de los sujetos– suponemos que los procesos de globalización son igualmente empíricos y suceden sobre la base de acciones que personas reales hace y cuyas consecuencias son igualmente palpables. De esta forma, los procesos de globalización y transnacionalización no deben ser vistos como "desde arriba" y "desde abajo" sino como hegemónicos y subalternos. Por lo que la transnacionalización urbana –a la que metafóricamente nos referimos como en un proceso de globalización desde abajo– es la contraparte de un proceso igualmente empírico pero hegemónico al cual damos el nombre de globalización urbana. Es este último modelo el que mejor se ajusta a la propuesta de ensamblaje transnacional/global urbano que hemos denominado urbanización planetaria, que sería en la práctica la fórmula históricamente más reciente del proceso que llamamos "ciudad mundial" (*world city*).

A partir de las investigaciones etnográficas sobre la ciudad transnacional y la comprensión de que ésta es un entramado de magnitud mundial, las propuestas anteriores pueden servirnos para pensar en una forma de construir un aparato conceptual para el diálogo con las investigaciones que han hecho estudios desde la perspectiva de la globalización, pero también como un herramental analítico para comprender las dinámicas entre dos procesos sociales dialécticamente articulados que son el proceso de transnacionalización urbana, y las dinámicas de configuración de la globalización urbana. Esta dinámica trans/global puede ser denominada, sugerimos en párrafos anteriores, "urbanización planetaria".

La idea general es que más que buscar un marco teórico común, la complejidad de la realidad por estudiar, y la diversidad de enfoques que han avanzado en el proceso de investigación, es deseable pensar en construir puentes o mediaciones entre marcos teóricos y herramientas analíticas para poder mantener un diálogo que sea útil para la comprensión de los fenómenos urbanos y para la acción transformadora. Vemos en la actualidad esfuerzos de diversos grupos de trabajo en nuestro país que apuntan en esta dirección. Tal es el caso del

proyecto "Globalópolis_mx" dirigido por la Dra. Marianne Marchand en Puebla y el trabajo coordinado por la Dra. María Ana Portal "Procesos globales, actores locales" en la UAM Iztapalapa, además de los ya mencionados anteriormente a lo largo del texto.

En el plano de la investigación de campo la identificación de los puntos de convergencia entre las redes globales y las transnacionales, nos parecieron puntos privilegiados para el estudio de las dinámicas entre estos dos ensamblajes urbanos. Para comprender estos procesos hemos iniciado una investigación –que no describiré aquí por falta de espacio– en uno de los puntos de convergencia transnacional/global que es la Ciudad de México. En particular, el proyecto "La ciudad de los saberes" explora desde una perspectiva crítica las dinámicas de la economía del conocimiento donde los saberes de los sujetos transnacionales se convierten en un recurso para la así llamada "ciudad del conocimiento" como nodo del ensamblaje global.

Desplazamientos urbanos

Nos encontramos en una etapa muy incipiente de comprensión de ese entramado que hemos llamado "la ciudad transnacional". Para continuar la investigación, se hace necesario pensar a la ciudad transnacional frente a otros procesos de diferentes escalas, en el apartado anterior traté de ver la relación con la escala global, pero se requiere también de entender su relación con otras escalas de la economía y el poder como son las dinámicas nacionales y locales que hoy aparecen con una presencia renovada frente al endurecimiento de las fronteras y la acentuación de los nacionalismos. Para ello, me centraré en algunas cuestiones que hemos aprendido y otras que están por explorarse en el estudio de la ciudad transnacional en su conjunto y que abordaré regresando al concepto de "desplazamientos" como lo usamos al inicio de este artículo.

Desplazamientos geográficos

Quisiera reflexionar sobre dos situaciones relacionadas con los desplazamientos geográficos. La primera de ellas está relacionada con los movimientos que ya se han dado y las implicaciones del endurecimiento de las fronteras y de los nacionalismos. La segunda tiene que ver con los movimientos humanos forzados y las fronteras.

Me parece que es importante recordar que la ciudad transnacional es una realidad consolidada desde hace décadas e involucra a generaciones completas**.** Hemos vivido un largo período de movimientos humanos en el planeta, lo mismo *hacia*

las ciudades, como *entre* ciudades del mundo. Así que los espacios sociales transnacionales que unen ciudades del mundo son habitados no solamente por migrantes, sino también por generaciones de personas que son transnacionales pero nunca han migrado. Podemos anticipar que los nacionalismos y el reforzamiento de las fronteras, procesos que vemos ahora renovarse, acentuarán la diferenciación y desposesión de quienes viven en este entramado urbano transnacional. Podemos inferir también, porque ya lo hemos reportado en el trabajo etnográfico, que estas políticas operarán de manera diferencial entre los urbanitas transnacionales. Por un lado, entre quienes han migrado y quienes no lo han hecho. Por el otro lado afectando a quienes están en el vértice de estas condiciones como es el caso de las personas deportadas de los Estados Unidos a México que nacieron en este país, pero habiendo salido a muy corta edad, hoy regresan por la fuerza a un lugar que no conocen.

Por otro lado, estamos ante movimientos masivos de población provocados por desastres naturales –como el caso del sismo en Haití en 2010 que devino en desplazamientos hacia Sudamérica y más recientemente a las ciudades fronterizas de Tijuana y Mexicali– los conflictos bélicos –como los que se viven en medio oriente y que han producido campamentos de refugiados en las ciudades europeas– y es también el caso de los desplazados por crisis económicas y políticas –como la que vive actualmente Venezuela– o por violencia, que pueblan las ciudades latinoamericanas. Estos conflictos han desplazado geográficamente a grandes contingentes de población que se enfrentan a las políticas migratorias que agravan la situación de los desplazados. Esta situación es particularmente grave hoy en día en el Mar Mediterráneo y en América del Norte donde el desplazamiento geográfico ha cobrado muchas vidas, y grandes cantidades de población viven en albergues y campamentos en situación de indefinición legal.

Así, por un lado tenemos procesos donde la movilidad migratoria previa ha consolidado espacios sociales transnacionales para los que el endurecimiento de las fronteras significará una forma de profundización de las desigualdades sociales, de desposesión económica, y de movilización forzada para quienes puedan estar en una situación administrativa migratoria precaria. Por el otro lado, estamos ante procesos de desplazamiento con nuevas características que generan procesos urbanos propios como como es el caso de los albergues y campamentos de refugiados que se transforman en "zonas de excepción" sobre todo en las ciudades fronterizas del entramado transnacional.

Desplazamientos sociales

Una primera modalidad de desplazamiento social lo podemos observar relacionada en la emergencia de nuevas formas de clasificación y estigmatización urbana:

Ya desde los atentados contra las torres gemelas en Nueva York –si no es que antes– no se necesitaba ser "migrante" para estar clasificado y estigmatizado. Pero a partir del año 2001, las políticas públicas y su correlato en una moral pública estigmatizadora, tuvieron un impacto sobre la ciudad transnacional –por ejemplo el asesinato de urbanitas transfronterizos a manos de autoridades estadounidenses en la frontera con México– (Oliver 2010). Algunos autores lo llamaron "absolutismo étnico" –para referirse al supuesto estigmatizador de que algunas culturas son inescapables– que en la práctica se expresa en "desprecio y miedo" –un sentimiento que se encuentra en términos como "hispanic panic"–. Ejemplos de estas clasificaciones y estigmatizaciones podemos encontrarlos en la desconfianza ante los sujetos que llegan a las ciudades del Mediterráneo huyendo de contextos de guerra; los migrantes de paso en contextos de violencia por las poblaciones de Centroamérica y México; y los deportados de Estados Unidos quienes se vuelven blanco de la sospecha en sus lugares de origen u otros de llegada con base en la idea de sus posibles antecedentes penales. Todos estos son ejemplos de desplazamiento social con base en la emergencia de nuevas formas hegemónicas de clasificación y estigmatización que afectan a los urbanitas transnacionales.

Una segunda modalidad de desplazamiento social, lo podemos observar en situaciones paradójicas transnacionales: La crisis económica del 2008 en Europa se dio sobre cadenas sociales bien establecidas entre los lugares de origen y de destino para los urbanitas transnacionales. Un ejemplo de ello son las mujeres bolivianas que cuidaban de los adultos mayores y niños en España sustentadas en el apoyo de familiares que veían por sus propios hijos y personas mayores en sus ciudades de origen en Bolivia. Por otro lado, los hombres trabajaban en la construcción en Europa para erigir su propia vivienda en Bolivia. La crisis económica del 2008 afectó a l industria de la construcción y algunos hombres que encontraron empleo en servicios considerados "para mujeres". El resultado ha sido la de situaciones paradójicas en el orden transnacional de género.

Podríamos afirmar entonces que el entramado urbano transnacional es hoy en día un espacio de grandes tensiones. Entre las más importantes está la creciente estigmatización, hacia los sujetos transnacionales, pero también las paradojas y nuevas desigualdades que se suscitan al interior de la vida urbana transnacional. Me parece que podemos estar no solamente ante una realidad donde se trastocan el orden de las desigualdades transnacionales existentes, sino que podríamos estar ante el surgimiento de nuevas formas de desigualdad y subalternidad en el contexto transnacional mismo. Estos son casos de desplazamiento social transnacional.

Desplazamientos políticos

Hemos identificado nuevas formas de construcción del poder en el marco de la ciudad transnacional. Sabíamos hace años ya, que un componente del cambio demográfico en las regiones expulsoras de México podía estar relacionado con el regreso de quienes se habían ido jóvenes y regresarían en edad ya no laboral –dinámicas que se anticipaban como parte de la "convergencia demográfica"–. En el contexto actual, en particular en la relación con Estados Unidos este proceso ha empezado a suceder y se ha magnificado, no por las deportaciones, sino por la interiorización de las personas de que pueden ser "deportables". Así se ha constituido un "régimen de sentimientos" que actúa sobre la ciudad transnacional como respuesta a políticas públicas. Otros regímenes operan en otras regiones del mundo que producen la salida por "miedo" a condiciones de guerra o de violencia de la vida cotidiana. Los mecanismos con los que opera el poder entonces parecen estar relacionados en primera instancia con "regímenes de sentimientos" y la construcción de subjetividades que constituyen formas de gubernamentalidad en vastos sectores de la población, y menos por acciones directas y dispositivos que se aplican disciplinariamente sobre sujetos específicos. El control entonces ha sido desplazado y reside en los sujetos mismos.

Por otro lado, las ciudades diaspóricas –los ensamblajes de espacios sociales transnacionales– viven desplazamientos en los procesos de construcción de los sujetos políticos, con los cambios que transforma a los "emigrantes" en "nacionales a distancia". Este reconocimiento que países como México, Portugal y en cierta forma China, por dar algunos ejemplos, da a sus "nacionales en el exterior" han generado diferenciaciones al interior de los espacios sociales transnacionales, entre transurbanitas de primera, usualmente asociados a los procesos de globalización, y transubranitas de segunda, usualmente en una situación de subordinación en los barrios y vecindarios transnacionales, como lo indica Mónica Cinco, para el caso de los barrios chinos en América Latina (Cinco 2017).

Desplazamientos económicos

Hemos propuesto que los márgenes urbanos –como en el caso que describimos de la Colonia Arboledas en la Ciudad de México– son zonas urbanas de autoconstrucción y auto-cuidado que se transformaron en lugares aportan trabajo a bajo costo para la construcción y cuidado de la ciudad global. Nuevas formas de precariedad flexible han surgido en los centros urbanos en que opera el capital global. Tal es el caso de los "slums" en las ciudades en proceso de globalización en India, que, a diferencia de las amuralladas y periféricas "favelas" del Brasil son –valga la paradoja– "asentamientos itinerantes". Estos asentamientos precarios de trabajadores se ajustan a las necesidades de una ciudad global en construcción

que requiere además de servicios de limpieza y otro tipo de cuidado. La ciudad global aprovecha al máximo la fuerza de trabajo que ofertan estos sitios –incluso la mano de obra infantil– como lo ha mostrado Valentina Glockner (2015) en su trabajo sobre los "slums-flexibles" en Bangalore. De lo anterior podemos sostener, que las ciudades globales conservan formas de marginalidad urbana que permiten desplazar los costos económicos de sus construcción y mantenimiento a la otra ciudad, la ciudad en movimiento.

En algunas ciudades de América Latina, como lo mostraron en sus investigaciones Maribel Romero (2015) y Luis Pedro Meoño (2015) para México y Guatemala respectivamente, la industria global de las telellamadas ha ubicado "call-centers" en las zonas con recepción de sujetos deportados o retornados de Estados Unidos, aprovechando el capital cultural de los así llamados "homies" en el argot de la industria. En este sentido, las políticas de exlusión transnacional se han transformado en nuevos instrumentos para la acumulación de capital con base en desplazamientos económicos.

Por otro lado, los costos de la crisis urbana de los años 2008 y posteriores les fueron transferidos en parte a la ciudad transnacional. Un ejemplo de ello es el caso de la población de origen marroquí en España donde los pobladores de los barrios más golpeados por el desempleo y donde muchos de los habitantes de origen extranjero perdieron sus viviendas, el apoyo económico se dio entre la propia población transnacional, pero también se registraron flujos de capital del Mahreb hacia Europa. Como en el caso del señor Mohammed a quién entrevisté en los alrededores de Barcelona quién había vendido su casa en Marruecos para intentar sostenerse en Barcelona. Por otro lado, las ciudades de "origen" han recibido como dijimos anteriormente a desempleados o personas mayores de edad absorbiendo los costos del desempleo y el retiro (Besserer 2014). Así, la ciudad global ha desplazado los costos de la construcción de las ciudades, de las crisis económicas y del envejecimiento de su población a la ciudad transnacional.

Desplazamientos conjugados

En los párrafos anteriores puede verse la interacción entre las distintas formas de desplazamiento geográfico, social, político y económico que traté de describir analíticamente por separado, pero que en la práctica se trata de un desplazamiento es vivido como un solo proceso conjugado. La polisemia del concepto "desplazamiento" nos ayuda entonces a describir la complejidad de los procesos de subalternización que se dan entre la ciudad transnacional y la ciudad global.

Reflexiones finales

Iniciamos nuestro trabajo sobre la ciudad transnacional, influidos por dos autores que han hecho aportes importantes a la comprensión de las ciudades en el capitalismo contemporáneo. El trabajo de David Harvey nos hizo notar que el crecimiento de un sistema planetario de ciudades globales se ha sostenido sobre la base de un sistema de desposesión de los sectores urbanos que tienen derecho a la riqueza de las ciudades que han ayudado a construir y que habitan. Por otro lado, Mike Davis (2007) nos hizo caer en cuenta de cómo los sectores marginales de las ciudades del mundo están en crecimiento, y cómo la pobreza del mundo está concentrándose en las ciudades. En este esquema, frente a la globalización del capital y la articulación del sistema global de ciudades, los márgenes urbanos aparecen como desconectados y con poca capacidad de resistencia.

Las investigaciones que hemos realizado nos permiten sostener que frente a los procesos de globalización urbana hay un proceso paralelo de transnacionalismo en el que los márgenes de la ciudad se articulan. Esta ciudad transnacional, hemos aprendido, es fundamental para la existencia de la ciudad global, ya que la construye y sostiene, le transfiere valor a partir de mecanismos transnacionales de trabajo, y absorbe los costos sociales y económicos en los momentos de crisis social y económica urbanas.

Este entramado urbano subalterno está formado por relaciones sociales de diversa densidad y complejidad que se extiende horizontalmente en un gran entramado entre ciudades del mundo cuya estructura no es completamente isomórfica con la forma del sistema de ciudades globales. Tenemos mucho que aprender sobre el papel que juegan los sistemas de ciudades fronterizas, las formaciones urbanas diaspóricas y los entramados sociales de las formaciones urbanas clusterizadas. Regiones urbanas como la frontera entre Estados Unidos y México son lugares privilegiados para este trabajo, pues aquí se superponen las dimensiones diaspóricas, fronterizas y clusterizadas del entramado urbano transnacional. Urbes globales o en proceso de globalización como Nueva York y la Ciudad de México que juegan un papel de conectores entre la ciudad transnacional y la ciudad global son también lugares privilegiados para la etnografía.

Sabemos que el sistema que llamamos "La ciudad transnacional" tiene una profundidad histórica que hace que la actual acentuación de los nacionalismos y el endurecimiento de las fronteras, operen sobre una realidad preexistente de tal manera que estos procesos no separan las ciudades del mundo, sino que operan al interior de la ciudad transnacional, dividiéndola, creando desplazamientos geográficos, sociales, de poder y económicos. Lo que he tratado de exponer en este texto es que los nacionalismos y el reforzamiento de fronteras no separan situaciones desconectadas. En el contexto trans-global en el que vivimos,

el resultado es que se intensifica la movilidad, así como la construcción de desigualdades, aumenta el control y es mayor la transferencia de valores entre la ciudad transnacional y la ciudad global. Estas dinámicas entre la ciudad transnacional y la cuidad global operan de manera conjunta y simultánea, por lo que las veo como un solo proceso que he denominado *desplazamientos urbanos*, aprovechando la polisemia del concepto.

Algunos autores como Margarita Zárate (2015) se preguntan sobre la posible articulación de los movimientos sociales de cuño urbano a escala transnacional, en el marco de la pregunta sobre el "derecho transnacional a la ciudad". Esta es una pregunta muy importante que merece ser estudiada particularmente en este momento, pero creo que el punto de arranque debe ser que existe una contienda cotidiana transnacional de carácter fractal, es decir, de un enorme número de pequeñas acciones que resultan en procesos de grandes proporciones que se dan desde la experiencia de los urbanitas que articulan ese enorme entramado que hemos denominado la ciudad transnacional. Me parece que la respuesta organizada desde la sociedad civil en el contexto de los sismos del mes de septiembre del 2017 en la Ciudad de México, sea un ejemplo para empezar a pensar en el potencial organizativo y transformador que tienen los urbanitas transnacionales del mundo.

Referencias bibliográficas

Alba Villalever, Ximena. 2015. "Conformaciones espaciales y transformaciones urbanas". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (ed.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 175-182. México: Juan Pablos Editor-UAM-I.

Alba Villalever, Ximena. 2014. "El barrio transnacional". En: Federico Besserer y Daniela Oliver (eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional*. pp. 195-265. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Besserer, Federico. 2016. "Ciudad transnacional y ciudad global. Intersecciones teóricas y empíricas". En: Federico Besserer (ed.), *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/Ciudad global*. pp. 19-57. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

_____. (ed.). 2016b. *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/Ciudad global*. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Besserer, Federico y Nieto, Raúl. 2015. "Contrastes y articulaciones de las formaciones urbanas transnacionales". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 407-437. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

_____. (eds.). 2015b. *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Besserer, Federico. 2014. Comentarios críticos y cinco propuestas para pensar la migración en el momento actual. *Desacatos*. (46): 88-105.

Besserer, Federico y Oliver, Daniela. 2014. "Introducción: La ciudad transnacional". En: Federico Besserer y Daniela Oliver (eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional*. pp. 13-42. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

_____. (eds.). 2014b. *Ensamblando la ciudad transnacional*. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Cadena Pedraza, Yutzil. 2015. "Imaginarios laborales: percibir, significar y representar el trabajo en la Ciudad de México." Tesis de doctorado. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Cinco Basurto, Mónica Georgina. 2017. "A mí no me pueden volver a sacar. Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana". Tesis de doctorado. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

_____. 2015. "Espacios de la sanidad". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 151-173. México: Juan Pablos Editor-Iztapalapa.

_____. 1999. "Más allá de las fronteras: Los chinos en la Ciudad de México." Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Davis, Mike. 2007. *Planeta de ciudades Miseria*. Madrid: Foca.

De Genova, Nicholas y Peutz, Nathalie. 2010. *The Deportation Regime: Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham: Duke University Press.

El Mekaoui, Amina. 2012. "De tribu nómada a tribu transnacional: Racismo y resistencia en el trabajo agrícola del Mediterráneo. Una autoetnografía desde los clanes tribales transnacionales de Ain Kaicher, Marruecos, en Santa María del Águila, España." Tesis de doctorado. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Feldman-Bianco, Bela. 2016. "Desarrollos de la perspectiva transnacional. Migración, ciudad y economía política en la intersección de la antropología y la historia". En: Federico Besserer (ed.), *Intersecciones urbanas. Ciudad transnacional/Ciudad global*. pp. 57-86. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Ferguson, James y Gupta, Akhil. 2002. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*. 29(4): 981-1002.

Glick Schiller, Nina y Çaglar, Ayse. 2011. *Locating Migration. Rescalling Cities and Migrants*. Estados Unidos: Cornell University Press.

Glockner Fagetti, Valentina. 2015. "Slums flexibles". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 317-366. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Guillot Cuéllar, Sandra. 2012. "Poder y violencia en la zona gris. Un análisis de la situación de los niños Salvadoreños migrantes en espacio sociales

transnacionales desde la antropología de las emociones." Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

Harvey, David. 2003. *The New Imperialism*. Estados Unidos: Oxford University Press.

Hernández Sánchez, Ernesto. 2013. "Selvas de Plata: Hombres dominicanos en las cadenas globales de la construcción en Madrid y su constitución como comunidad". Ponencia presentada en el IV Coloquio institucional "La ciudad trasnacional" realizado los días 15 y 16 de noviembre. Casa Galván. Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Ciudad de México.

Jiménez Estudillo, Lisset Anahí. 2015. "Graffiti y rap". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 85-114. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Kearney A.T. y The Chicago Council on Global Affairs. 2010. "Global Cities Index". En: *Foreign Policy*. Sept./Oct.

Kearney, Michael. 2003. Fronteras y límites del estado y el Yo al final del imperio. *Alteridades*. 13(25): 47-52.

_____. 1995. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*. 24(1): 547-565.

La Jornada. 24 de septiembre del 2017. Migrantes envían ayuda a afectados por sismo en México. *La Jornada San Luis*. https://lajornadasanluis.com.mx/nacional/migrantes-envian-ayuda-afectados-sismo-mexico/

Lara San Luis, Tatiana. 2014. "La colonia transnacional". En: Federico Besserer y Daniela Oliver (eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional*. pp. 63-127. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

_____. 2012. "Hombres a la intemperie: La hombría como estrategia de masculinidad entre varones deportados." Tesis de maestría. UABC. Mexicali.

Mahmood, Saba. 2008. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández, *Descolonizando en feminismo: Teoría y práctica desde los márgenes*. pp. 165-222. Madrid: Cátedra.

Meoño Artiga, Luis Pedro. 2015. "Representaciones sobre el trabajo transnacional y el lugar de cada quien en la ciudad de Guatemala". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 277-316. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Miranda, Fanny. 22 de septiembre del 2017. Tras horas de angustia, hallan cuerpo de taiwanesa. *Milenio*. http://www.milenio.com/df/chimalpopoca-taiwanesa-sismo-derrumbe-victimas-cuerpos-industria-milenio_0_1034896633.html

Morales, Yolanda. 04 de diciembre del 2017. Remesas en flujo histórico en octubre por ayuda en sismos y temor a deportaciones. *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/economía/Remesas-en-flujo-historico-en-

octubre-por-ayuda-en-sismos-y-temor-a-deportaciones-20171203-0060.html

Oliver Ruvalcaba, Daniela. 2015. "El cluster turístico como modo de vida". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 367-405. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

_____. 2011. "Regímenes de sentimientos y trabajo en ciudades turísticas." Tesis de maestría. UAM Iztapalapa. Ciudad de México.

_____. 2010. "El Estado y la inquietud de sí en la ética pública". En: XVII International Summer School sulle religioni dal titolo: "Etica pubblica e religioni". San Gimignano, Italia.

Parnreiter, Christof. 2013. "The global city tradition". En: Acuto Michelle y Wendy Steel (eds.), *Global City Challenges. Debating a Concept, Improving the Practice*. pp. 15-32. Londres: Palgrave-Macmillan.

Pries, Ludger. 2017. *La transnacionalización del mundo social. Espacios sociales más allá de las sociedades nacionales*. México: El Colegio de México.

Reyes Lara, Daniela. 2014. "La comunidad indígena urbana transnacional". En: Federico Besserer y Daniela Oliver (eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional*. pp. 129-193. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Romero Loyola, Maribel. 2015. "Deportados y reclasificados". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 245-275. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Salas Domínguez, Leonardo. 2012. "El graffiti en la ciudad de Tijuana: entre las tecnologías del poder y las técnicas de transgresión." Tesis de licenciatura. UAM Iztapalapa. México.

Sánchez, Jorge Arturo. 22 de septiembre del 2017. Artistas, entre los rescatistas de la Narvarte. *El Gráfico*. https://www.elgrafico.mx/al-dia/22-09-2017/artistas-entre-los-rescatistas-de-la-narvarte

Sassen, Saskia. 1991. *The Global City: New York, London, Tokyo*. EE. UU.: Princeton University Press.

Smith, Michael Peter. 2001. *Transnational Urbanism: Locating Globalization*. EE. UU.: Willey-Blackwell.

Solís Arellano, Lilia. 2015. "Manhattan para los mixtecos". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 183-208. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Tafolla Herrera, Sandra Lizbeth. 2014. "La calle transnacional". En: Federico Besserer y Daniela Oliver (eds.), *Ensamblando la ciudad transnacional*. pp. 43-63. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Taylor, Peter J. 2012. Historical World City Networks". En: Ben Drudder, Michael Hoyler, Peter J. Taylor y Frank Witlox (eds.), *International Handbook of Globalizaion and World Cities*. pp. 9-21. Edward Elgar Publishing.

Urbajelo Castorena, Lorena. 2015. "Modos de vida indígena en la ciudad transnacional". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 115-147. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Wence Partida, Nancy. 2015. "Entre los hilos de la bolivianidad". En: Federico Besserer y Raúl Nieto (eds.), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. pp. 209-242. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Zárate Vidal, Margarita. 2015. Resistencias y Movimientos Sociales Transnacionales. *Alteridades*. (50): 65-77.

Instituciones

Universidad Autónoma Metropolitana

Fundada en 1974 y con más de 200 mil personas egresadas, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) es una institución pública que ofrece en sus cinco unidades académicas (Azcapotzalco, Xochimilco, Iztapalapa, Lerma y Cuajimalpa) 82 planes y programas de licenciatura y 114 de posgrado. Tiene una organización departamental. Es una de las universidades de mayor reconocimiento en el país. El Departamento de Antropología es reconocido académicamente a nivel nacional e internacional por la excelencia en la docencia y la investigación que realizan sus profesores. Desde su fundación, hace 49 años, se ha caracterizado por desarrollar una antropología de los mundos contemporáneos, sin dejar de lado los estudios clásicos de la antropología mexicana. La calidad de los programas que imparte tanto en la licenciatura en Antropología Social como en el posgrado en Ciencias Antropológicas y en su especialidad en Políticas Públicas y Gestión Cultural en la modalidad de educación a distancia, le ha valido no solamente estar dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) avalado por el CONAHCYT, sino también el haber recibido numerosos reconocimientos en el extranjero. Desde su nacimiento, el Departamento de Antropología se ha caracterizado por un marcado acento en el trabajo de campo y en el manejo de herramientas teórico-metodológicas, lo que ha sido un pilar fundamental en la formación de nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas. Página Web: https://www.uam.mx/index.html

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creado mediante Asamblea Constitutiva el 25 de julio de 1974 y a partir de 1976 fue legalmente reconocido como colegio profesional por la Dirección General de Profesiones de la SEP, con sede en la Ciudad de México, personalidad jurídica, patrimonio propio y duración indefinida. Cuenta

con 440 asociadas y asociados, quienes desempeñan sus actividades profesionales en distintas instituciones de investigación y de formación en Antropología con sede en diferentes entidades de la República mexicana. También se desempeñan en instituciones de educación superior, instituciones gubernamentales, organizaciones de la sociedad civil o trabajan de manera independiente. A lo largo de su historia, el CEAS ha contribuido de manera significativa al debate académico sobre los grandes temas de la antropología mexicana, así como de los temas emergentes o de coyuntura a través de foros, seminarios, encuentros y, en particular, de la realización del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE) que se lleva a cabo cada dos años a partir del 2010. El CEAS ha logrado tener una presencia importante a nivel nacional e internacional debido al alto desempeño profesional de sus integrantes. Forma parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), del World Council of Anthropological Association (WCAA) y de la World Anthropological Union (WAU). Página Web: https://ceas.org.mx

Sobre lxs Autorxs

Territorialidad simbólica

Alicia M. Barabas

Reside en Oaxaca desde 1976. Es licenciada en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, con maestría y doctorado en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1973 es investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia e investigadora emérita desde 2015. Investigadora nacional nivel III SNI-CONAHCYT. Profesora Visitante en Universidades de Argentina, México, Chile, Brasil, Estados Unidos, España, Portugal, Holanda e Italia. Entre sus libros destacan: *Utopías Indias. Movimientos Sociorreligiosos en México* (Grijalbo 1987, Abya Yala 1993, Plaza y Valdés 1996). *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* 4 vols. (INAH 2003), *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca,* (Porrúa-INAH 2006 y 2017), *Viviendo la Interculturalidad. Relaciones políticas, culturales y simbólicas en Oaxaca* (INAH 2016). Contacto: barbar2@prodigy.net.mx

María Cristina Quintanar Miranda

Estudió la licenciatura en Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la maestría en Estudios Históricos en la Universidad Autónoma de Querétaro. Entre 1996 y 2000 trabajó en el Centro INAH-Oaxaca en el proyecto "Etnografía de las Regiones Indígenas de México" haciendo investigación en la región mazateca. En 2013 recibió mención honorífica en los premios INAH por su tesis de maestría *Pames, otomíes y españoles en el Iztacchichimecapan: época prehispánica y principios de la época novohispana,* misma que la hizo acreedora al primer lugar del Premio Alejandrina en el Área de Ciencias Sociales y Humanidades, otorgado por la Universidad Autónoma de Querétaro en 2014. Ha publicado artículos científicos y de divulgación con temas etnohistóricos de Oaxaca y Querétaro. Desde 2010 a la fecha, se ha desempeñado como docente en la UAQ. En dicha institución también está a cargo de la "Coordinación de Identidad e Interculturalidad"

desde donde realiza proyectos de investigación y de gestión sobre la diversidad cultural. Contacto: c.quintanar.miranda@gmail.com

Ella F. Quintal Avilés

Nació en la ciudad de Mérida, México. Estudió la licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Universidad de Yucatán. Hizo la maestría y el doctorado en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana. Ingresó al INAH en 1983. Desde 1999 y durante dos décadas, fue coordinadora del Equipo Península del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH. En el marco de dicho programa ha publicado ensayos sobre diferentes aspectos de las culturas mayas peninsulares. Es autora del capítulo sobre cultura y población maya, en la re-edición en 2018 de la *Enciclopedia Yucatanense*. Ha sido profesora en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la licenciatura en Gestión y Desarrollo Interculturales de la Universidad Nacional Autónoma de México en Mérida. Contacto: equintal.yuc@inah.gob.mx

Aída Castilleja González

Profesora-investigadora de tiempo completo del Instituto Nacional de Antropología e Historia de 1973 a la fecha; actualmente está adscrita al Centro INAH-Michoacán. Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus líneas de investigación comprenden estudios regionales sobre cambio social y cultural desde una perspectiva ambiental; organización comunitaria en pueblos indígenas; patrimonio cultural y patrimonio biocultural; concepciones del espacio en pueblos de tradición purépecha sobre las que tiene diversas publicaciones. De 1999 a 2017 formó parte del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México (INAH). Participa en reuniones académicas y en proyectos colectivos relacionados con el interés de comunidades indígenas en la valoración y protección de sus derechos y territorios. Contacto: aidacastilleja@prodigy.net.mx

Samuel L. Villela Flores

Maestro en etnología por la ENAH y estudios en el Centro de Estudios Cinematográficos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador de tiempo completo en la Dirección de Etnología y Antropología Social (DEAS) del INAH. 20 libros publicados, entre los cuales se encuentran *Los Salmerón. Un siglo de fotografía en Guerrero* (1998), *Códices de Guerrero* (1998), *Sara Castrejón. Fotógrafa de la Revolución* (INAH 2010). Su más reciente publicación fue como coordinador del *Atlas etnográfico. Los pueblos indígenas de Guerrero*

(2021), editado por el INAH-Gobierno del Estado de Guerrero. Autor de 120 artículos sobre etnohistoria, fotografía, etnografía y códices de Guerrero. Curador de una veintena de exposiciones fotoetnográficas y fotohistóricas. Contacto: svillela.deas@inah.gob.mx

Alejandro Aguilar Zeleny

Estudió Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Sonora, ha realizado también estudios de maestría y doctorado en antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Jefe de la Unidad Regional Sonora de la Dirección General de Culturas Populares 1987-1993. Director del Centro Regional de Sonora, del Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993-1996. Profesor-investigador del Centro INAH Sonora. Profesor de la licenciatura de Antropología en la Universidad de Sonora. Participó en el proyecto nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, es coautor de la obra *Pueblos Indígenas de México, Atlas Etnográfico del Noroeste*. Ha trabajado por cuarenta años con los pueblos originarios de Sonora en proyectos de investigación y reconocimiento de su cultura y derechos étnicos, realizando publicaciones, documentales y exposiciones etnográficas sobre el noroeste de México. Contacto: aaguilarzeleny@gmail.com

Antropologías en contextos de violencias en México

Natalia De Marinis

Doctora en Antropología. Investigadora titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede Golfo. Sus líneas de investigación se ubican dentro de los campos de la antropología política, jurídica y feminista. Ha realizado investigaciones sobre las violencias en regiones indígenas, la construcción de (in)seguridad y perspectivas históricas de construcción del Estado. Ha publicado sobre temas como el desplazamiento forzado, la violencia de género y feminicida, la etnografía en contextos de violencias, las emociones y la memoria. Es autora del libro *Desplazadas por la guerra. Estado, género y violencia en la región triqui* (CIESAS 2019) y coeditora del libro *Comunidades emocionales: Resistir a las violencias en Latinoamérica* (UAM-ICAH 2019). Contacto: nataliademarinis@ciesas.edu.mx

Salvador Maldonado Aranda

Doctor en antropología y profesor-investigador de El Colegio de Michoacán. Sus principales líneas de investigación son: 1) Reformas del Estado, ciudadanía y democratización local a través de ópticas de seguridad, violencia e (i)legalidad. 2) Violencias asociadas a problemas de drogas en

contextos latinoamericanos. 3) Debates teóricos sobre poder, violencia, legalidad y Estado. Cuenta con una amplia trayectoria de investigación sobre los orígenes del narcotráfico y el crimen. Ha formado y codirigido grupos de investigación nacionales e internacionales comprometidos con el análisis de la criminalidad, grupos armados y sobre procesos de construcción de formas de paz en contextos de violencia. Su obra de investigación ha sido reconocida y premiada por diversos organismos académicos y gubernamentales. Contacto: maldonado@colmich.edu.mx

Verónica A. Velázquez Guerrero

Doctora en Antropología Social. Profesora-investigadora en el Centro INAH Michoacán. Su investigación etnográfica se enfoca en regiones indígenas de México, explorando movimientos autonómicos, el jornal de agroexportación, la comunalidad y el patrimonio biocultural, con los enfoques de género e interseccionalidad. Su libro *Territorios Encarnados: extractivismos, comunalismos y género* fue resultado del premio Cátedra Jorge Alonso en el año 2019 como mejor tesis doctoral. Es miembro del Grupo de Trabajo Comunidades, futuros y utopías de la Asociación Latinoamericana de Antropología, contribuye a estudios interdisciplinarios y colabora en proyectos de investigación para la incidencia en políticas públicas y de vinculación/mediación comunitaria. Contacto: veronica_velazquez@inah.gob.mx

Oscar Misael Hernández-Hernández

Sociólogo por la Universidad Autónoma de Tamaulipas y antropólogo social egresado de El Colegio de Michoacán. Investigador titular en El Colegio de la Frontera Norte, Unidad Matamoros. Desde el 2012 estudia las dinámicas de migración, género y violencia criminal en la frontera noreste de México con los Estados Unidos. Participa en redes académicas tales como red temática "Políticas públicas para la prevención de adicciones y la seguridad ciudadana", Conahcyt y en la "Red Iberoamericana de Estudios Sociohistóricos de las Sexualidades", Universidad Pablo de Olavide. Colabora en el proyecto "Región transfronteriza México-Guatemala: dimensión regional y bases para su desarrollo integral" financiado por Conacyt-Fordecyt, coordinando el objetivo: "Imaginarios colectivos de la niñez migrante en la frontera Chiapas-Guatemala". Ha sido Fellow Professor del Matías Romero Visiting Scholar Program, University of Texas at Austin. Colaborador junto con Jeremy Slack (UTEP) y Guillermo Yrizar (IBERO Puebla) del Proyecto de investigación "Mexico as Immigration Enforcer: Unintended Consequences to Migrant Family Life and New Diasporas in Mexico" financiado por CONTEXT-University of Texas Initiative. Contacto: ohernandez@colef.mx

Carolina Elizabeth Díaz Iñigo

Investigadora Posdoctoral en CIESAS, Golfo. Doctora en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Maestra en antropología por el CIESAS y licenciada en Antropología Social por la UAM-I. Integrante de la Red de Estudios sobre Resistencias Indígenas (Red RERI) y de la Red de Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades (RENISCE Internacional). Sus temas de investigación han abordado la dimensión política y antropológica de las emociones, los feminismos decoloniales y la antropología jurídica. Autora del libro *La Sutileza de la Resistencia. Mujeres y emociones contra el despojo en la Frontera Sur de Chiapas*, editado por la Cátedra Jorge Alonso, CLACSO y la Cooperativa Editorial Retos. Cofundadora del Colectivo Transdisciplinario de Investigaciones Críticas (COTRIC). Contacto: carolinalive3@hotmail.com

Valentina Glockner Fagetti (1981-2023)

Fue una antropóloga mexicana cuyo último nombramiento fue en el Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional de México (CINVESTAV). Su trabajo se centró en las múltiples dimensiones de la movilidad y el trabajo infantil, los estudios sobre la infancia, el desplazamiento forzado, la antropología del Estado y el humanitarismo en México, Estados Unidos e India. Su investigación también exploró metodologías reflexivas y participativas y la auto-representación etnográfica a través del arte, la etnografía y los medios visuales. Fue directora y codirectora de múltiples proyectos de investigación financiados por la National Science Foundation USA, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT México) y la National Geographic Society. Fue becaria del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, del Programa Matías Romero en LILAS-UT Austin y del Edmundo O'Gorman en ILAS-Columbia University.

May-ek Querales Mendoza

Cofundadora del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense. Es doctora en Antropología. Desarrolla sus trabajos de investigación bajo la metodología colaborativa, desde 2012 realiza investigación sobre migración forzada y a partir de 2014 analiza la interacción de dicho fenómeno con la desaparición de personas en México. Tiene experiencia docente a nivel licenciatura en la UNAM desde 2007, ha impartido seminarios de metodología en la maestría de Antropología Social del CIESAS, de teoría y metodología en la maestría y doctorado de la Universidad Autónoma del estado de Morelos (UAEM) y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Contacto: mayekerales@gmail.com

Isabel Beltrán Gil

Licenciada en Antropología y maestra en Antropología Física, realizó la especialidad en antropología forense y cuenta con un doctorado en Antropología Social, además de estar cursando un doctorado en antropología física. Es miembro del comité investigador y la asamblea de coordinación del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF) en México y coordinadora de la Especialidad en Identificación Humana: Peritaje Social y Análisis de Contexto en la Universidad Autónoma de Guerrero. Sus temas centrales de investigación son: el análisis crítico de la muerte violenta en contexto de Derechos Humanos; la búsqueda de personas desaparecidas con perspectiva de género, feminista, interseccional y multicultural; y sobre la investigación para avances en la identificación humana. Contacto: isanthropology@gmail.com

Mitzi Elizabeth Robles Rodríguez

Estudió una licenciatura en Filosofía y una maestría en Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Sus temas de interés son: feminismos, razón de Estado, manifestaciones contemporáneas de la violencia extrema, migración y desaparición de personas. Es integrante del Seminario permanente sobre Violencias y Resistencias en el presente latino/iberoamericano; y estudiante de doctorado en Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa con una investigación sobre desaparición desde una perspectiva filosófica. Contacto: mitzie.fil@gmail.com

Verónica Moreno Uribe

Antropóloga feminista. Doctora en Sociología por la Universidad Autónoma de Puebla, México. Profesora-investigadora de la Facultad de Antropología y de la Maestría en Educación para la Interculturalidad y la Sustentabilidad de la Universidad Veracruzana. Hace parte del Grupo de Trabajo de CLACSO Cuerpo, Territorios y Feminismos y del Cuerpo Académico (CA) Territorio, Comunidad, Aprendizaje y Acción Colectiva. Es colaboradora del Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres y de la Cátedra de Excelencia Mujeres en la Ciencia y la Tecnología, de la Universidad Veracruzana. Sus líneas de investigación son: Trabajos de cuidados en contextos de precarización y violencia; Comunidades de cuidados y procesos para la reproducción del vivir. Es parte del Sistema Nacional de Investigadores e investigadoras, nivel I. Perfil PRODEP. Contacto: vermoreno@uv.edu.mx

Estela Casados González

Docente investigadora de tiempo completo en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana (UV) donde coordina la Línea de Investigación “Antropologías Feministas y Estudios de Género”. Es

coordinadora del *Observatorio Universitario de Violencias contra las Mujeres*. Forma parte del núcleo académico de la maestría en Estudios de Género y del Consejo Consultivo para la Igualdad de Género de esa Casa de Estudios. Es responsable del Cuerpo Académico Género y Cultura. Coordina la Colección *Feminismos* de la Editorial Universidad Veracruzana. Forma parte de la Red de Mujeres Feministas del estado de Veracruz (REMUFEVER). Nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII). Contacto: ecasados@uv.mx

Antropología de la Sexualidad

Mauricio List Reyes

Doctor en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), profesor investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Es autor de los libros *Jóvenes corazones gay en la ciudad de México*; *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo Queer*; *El amor imberbe. El enamoramiento entre chicos y hombres maduros*; *La sexualidad como riesgo. Apuntes para el estudio de los derechos sexuales en el contexto del neoconservadurismo*; *Los chicos del arcoíris. Infancias y adolescencias gais en México*. Ha coordinado los libros *Lo social de lo sexual. Algunos textos sobre sexualidad y desarrollo*; *Florilegio de deseos. Nuevos estudios, enfoques y escenarios de la disidencia sexual y genérica*; *Violencia de género en la universidad; Tratado breve de concupiscencias y prodigios*. Contacto: mauriciolist@gmail.com

Manuel Méndez Tapia

Profesor-investigador de tiempo completo en los programas de licenciatura y posgrado en Antropología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en la línea de Antropología de la Sexualidad, Cuerpo y Género. Doctor en Ciencias en la Especialidad de Investigaciones Educativas por el DIE/CINVESTAV; maestro en Medicina Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y licenciado en Psicología por la UAM-X. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores del Conahcyt, Nivel 1. Autor de los libros: *Silencios Homoeróticos. El desastre de amar y cortocircuitos del sexo*; *Identidades Reactivas: Enfermedad, biopolítica y corporalidad en la experiencia de vivir con VIH*, y *Cuerpos trazando caminos de resistencia. Procesos de estigma y discriminación en varones homosexuales viviendo con VIH*. Contacto: manuel.mendeztap@correo.buap.mx

Rosío Córdova Plaza

Doctora en Ciencias Antropológicas. Especialista en estudios de género, cuerpo, sexualidad, trabajo sexual, turismo sexual, migración, familia y grupos domésticos, vulnerabilidad y violencia. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde 1998 e Investigadora Nacional Emérita desde 2024, así como de la Academia Mexicana de Ciencias (AMC). Recibió la mención honorífica del premio "Fray Bernardino de Sahagún" otorgado por el INAH y el premio del Senado al mejor ensayo histórico sobre la Independencia. Ha publicado cinco libros como autora o coautora y cuatro como coordinadora y más de 100 artículos y capítulos de libro especializados publicados en 17 países. Profesora invitada en las universidades de Carolina del Sur, Estados Unidos; Castilla-La Mancha, España; Pierre Mendès de Grenoble, Francia y Sydney, Australia. Ha coordinado grupos de investigación nacionales e internacionales. Contacto: ecordova@uv.mx

Rodrigo Parrini

Doctor en Antropología. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es autor de los libros *Panópticos y Laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres* (Colmex 2007), *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo* (IESCO-CIEG-UNAM 2016) y *Deseografías. Una antropología del deseo* (UAM-CIEG-UNAM 2018). Desde hace dieciséis años realiza una investigación etnográfica en una ciudad de la frontera de México con Guatemala (Tenosique) sobre la producción social del deseo. De esa investigación resultó el primer volumen de la serie *Deseografías*, que explora los contornos etnográficos del deseo y la posibilidad de formular una antropología del deseo. Contacto: rparrini@correo.xoc.uam.mx

Juan de la Cruz Bobadilla Domínguez

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades. Publicista durante 25 años a la par que Catedrático de la Universidad Autónoma de Aguascalientes durante 32 años. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) desde el 2014. Ponente en congresos a nivel nacional e internacional. Autor de artículos y capítulos de investigación. Autor de los libros: *Mercado Rosa en Aguascalientes. De la preferencia sexual a las preferencias de consumo. Gay en Aguascalientes… Gay en la Universidad… desentrañando subjetividades*. En coautoría con Mauricio List Reyes, *David Bowie. El esteta que cayó a la tierra. Corporalidad y expresión artística. Migración y transgresiones. Sexualidades periféricas en contextos de alta migración. Calvillo, Aguascalientes*. Y *Cuerpo, placer y deseo. Una mirada etnográfica al homoerotismo en Aguascalientes*. Contacto: jubodo2001@yahoo.com.mx

Teresa Díaz Torres

Es antropóloga y feminista. Doctora en Estudios Feministas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. Maestra en antropología social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Cuenta con una estancia de investigación en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Entre sus temas de interés se encuentran el ciberfeminismo, los estudios de redes sociales digitales, la escritura de mujeres, los procesos de subjetividad y la teoría feminista. Editora del libro *Entre la trama y la urdimbre. Pensamientos sobre la potencia política del bordado* (2023) y de artículos como "Etnografía digital-vivida. Una respuesta feminista a viejos prejuicios y nuevas problemáticas sexuales.", "La investigación del sexo. Aportes analíticos, metodológicos y experiencias en trabajo de campo", "Feminismo Mexicano en 280 caracteres. La acción política de las usuarias de Twitter frente al COVID-19" (2023) y "En diálogo a tres voces con Teresa Garzón, desde el cuidado y la escritura digital" (2021). Contacto: teresadt1989@gmail.com

Antropología de los Intersticios Urbanos

Adriana Aguayo Ayala

Es profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Obtuvo su doctorado en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Sus temas de investigación se centran en el cruce entre ciudad y memoria a partir del análisis de la percepción del espacio, la ciudadanía, la construcción del sentido de pertenencia, los procesos de segregación y racismo, la renovación urbana y la gentrificación. Sobre estos temas ha presentado, compilado y publicado diversos trabajos, organizado eventos académicos, así como dirigidos grupos de investigación y tesis de grado. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras nivel I. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Memoria y políticas culturales: procesos globales, conflictos locales* (2023 UAM I-JP Editores, coordinado con Rocío Ruiz Lagier) y *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas* (2023 UAM I, coordinado con María Ana Portal Ariosa). Contacto: adriana.aguayo.ayala@gmail.com

Federico Besserer

Es profesor e investigador del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Obtuvo su doctorado

en Antropología por la Universidad de Stanford con orientación en estudios culturales, la maestría en Antropología de la Universidad de California en Riverside desde la perspectiva de los cuatro campos y la licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Su investigación se ha enfocado en el estudio de la transnacionalización de las ciudades y más recientemente su trabajo se enfoca en la convergencia entre la ciudad transnacional y la ciudad global. Sus temas de trabajo son la antropología del trabajo, los estudios transnacionales y la antropología de los conocimientos. Entre sus productos más recientes se encuentran: *Estudios transnacionales: Claves desde la antropología* (2019 UAM-Juan Pablos Editor) y *La explotación de lo íntimo: Memoria, imaginarios y conocimientos bajo Covid 19* (2023 UAM, editado con Dafne Ruiz). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras nivel III. Contacto: fbesserer@hotmail.com

María Ana Portal Ariosa

Es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es miembro de Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras nivel II. Desde 1987 trabaja como profesora-investigadora de tiempo completo en el Departamento de antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, en la Ciudad de México. Las principales líneas de trabajo que desarrolla actualmente son: memoria, identidad urbana, formas de organización y fiestas religiosas en pueblos originarios de la Ciudad de México, espacio público, ciudad y construcción de ciudadanía. Entre sus últimas publicaciones se encuentran y *Memotopías urbanas. Un recorrido etnográfico* (2022, coord., UAM I-JP Editores) y *Pensar la memoria desde la etnografía. Aproximaciones metodológicas* (2023 UAM I, coordinado con Adriana Aguayo Ayala). Contacto: marianaportal@gmail.com

Arturo Mario Herrera Bautista

Es licenciado y maestro en Antropología Social. Es profesor investigador de tiempo completo de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México. Ha trabajado sobre temas de medio ambiente, procesos de migración indígena a las ciudades, jóvenes indígenas universitarios e identidad en contextos globales de desigualdad, racismo y discriminación. Ha publicado diversos artículos, capítulos de libro y el libro La vida en los intersticios, estrategias identitarias rarámuri en la ciudad de Chihuahua (2013, coeditado por el Instituto de Investigaciones Culturales IIC-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California). Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar "El tesgüino y la tesgüinada, una forma rarámuri de vivir, embriagarse y compartir" en el libro *Tradición y patrimonio alimentario. De la historia a los escenarios*

globales, publicado por el INAH en 2021; es coautor del artículo "De la etnografía colectiva y sus vicisitudes; un balance crítico", en la revista Diario de Campo, No. 8-9, 2019. Actualmente realiza un doctorado en el CIESAS-CDMX, con el tema: Fotografía y políticas "indigenistas". Genealogía del devenir de la fotografía sobre los rarámuri, 1920-1994. Contacto: arturoherr@gmail.com

Rocío Ruiz Lagier

Es profesora del departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa como parte del Programa de Jóvenes Investigadoras e Investigadores por México del CONAHCyT. Sus investigaciones se han centrado en procesos de construcción identitaria en distintos contextos culturales y su relación con el ejercicio de prácticas ciudadanas (por ejemplo, en los pueblos urbanos de la Ciudad de México). En los últimos años ha investigado sobre procesos de construcción social de la memoria en comunidades diversas, como son las comunidades exiliares o los colectivos de víctimas de desaparición en México. Actualmente, trabaja sobre las acciones de memorialización en la ciudad relacionadas con sucesos violentos perpetrados por el Estado. Entre sus publicaciones recientes se encuentran "Estudios de la memoria y acciones de memoria en México. Dos caminos desfasados" (Ciencia Nueva, Vol.7, Núm. 2, julio-diciembre, 2023) y el libro coordinado junto con Adriana Aguayo, Memoria y Políticas culturales. Procesos globales, conflictos locales (UAM-Juan Pablo Editores 2023). Contacto rruizlagier@gmail.com

Efrén Sandoval Hernández

Es doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, institución a la cual está adscrito en la sede noreste del CIESAS-Monterrey como profesor investigador desde 2009. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras de México con el nivel 1. Sus líneas de investigación son las economías de frontera y la migración de México hacia Estados Unidos. Actualmente lleva a cabo una investigación sobre las diferentes formas de reúso de la ropa usada; y otra sobre jornaleros mexicanos que laboran en Estados Unidos con visa H2-A. Es autor del libro *Entre chácharas y ropa usada. Proceso globalizador y comercio de fayuca en la frontera de Texas y los tianguis de Monterrey* (2022). También es el autor de *Infraestructuras transfronterizas. Etnografía de itinerarios en el espacio social Monterrey-San Antonio* (2012 CIESAS-Colef, México). La mayor parte de sus investigaciones se han enfocado en los lazos sociales y económicos entre el sur de Texas y el noreste mexicano, así como en la migración de México hacia Estados Unidos. Contacto: esandoval@ciesas.edu.mx

Antropologías hechas en México forma parte de la colección *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Se trata de un gran esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región con el compromiso de dar a conocer la producción de nuestros países de forma abierta y gratuita desde el sitio web de la ALA.

La serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías hechas en México* está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología. En su mayoría son textos inéditos preparados para esta colección, que reflejan las preocupaciones, reflexiones y aportes de las, les y los antropólogos cuyas investigaciones se centran en temas agudos y profundos como la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas, los nuevos feminismos, las sexualidades, la gentrificación, los impactos del giro extractivista y, en general, las distintas violencias y desigualdades que aquejan hoy en día a millones de personas dentro y fuera del territorio nacional, entre otros. También están encaminados a pensar en los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades como un ejercicio constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde las disciplinas antropológicas.

ISBN: 978-9915-9643-9-3

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo